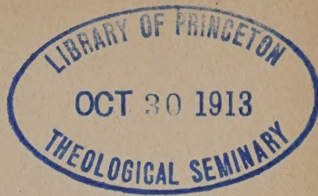

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 30 1913
THEOLOGICAL SEMINARY

Grundzüge

der

Katholischen Dogmatik.

Von

Dr. Joseph Bautz,
a. ö. Professor der Theologie an der Königlichen Akademie zu Münster.

Zweiter Theil.

1. Die Lehre von Gott dem Schöpfer.
2. Die Lehre von Gott dem Erlöser.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariates zu Mainz.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 20. Aug. 1900.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et can. cap. eccl. cathedr. Mogunt.

Mainzer Verlags-Anstalt und Druckerei A.-G.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Kleinere Verbesserungen und Zusätze im Texte wie in den Noten finden sich auch im vorliegenden zweiten Bändchen in ziemlich großer Zahl. Veränderungen, die einigermaßen erheblich sind, finden sich hauptsächlich an zwei Stellen. In der Lehre von der Schöpfung hat die in der ersten Auflage vertretene concordistische Auffassung des biblischen Sechstagewerkes eine Fassung erhalten, welche den anscheinend gesicherten Resultaten der modernen geologischen Forschung sich allseitiger anschließt. Sodann habe ich in der Lehre von der Person des Erlösers das schwierige Kapitel über das menschliche Wissen Christi etwas umgestaltet, nicht so sehr, um in der Sache etwas zu ändern, als vielmehr, um die Ansichten der Väter und Theologen schärfer zu fassen und abzugrenzen. Möge die aufgewandte Mühe für die Brauchbarkeit des Werkes sich vortheilhaft erweisen.

Münster, 12. August 1900.

Der Verfasser.

Inhalt.

Die Lehre von Gott dem Schöpfer.

Die Lehre von Gott dem Erlöser.

Erster Theil.

Die Lehre von der Person des Erlösers.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von den beiden Naturen in Christo.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der hypostatischen Union.

Erste Unterabtheilung.

Die hypostatische Union an sich.

Zweite Unterabtheilung.

Die aus der hypostatischen Union sich ergebenden Folgerungen.

Dritte Abtheilung.

Die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur Christi.

Zweiter Theil.

Das Werk des Erlösers.

Erste Abtheilung.

Die Erlösung im allgemeinen.

Zweite Abtheilung.

Die Thatsache der Erlösung und das dreifache Amt Christi.

Die Lehre von Gott dem Schöpfer.

Ueberleitung und Uebersicht.

Die Lehre vom Einen und Dreieinigen Gott zeigt uns Gott in seinem Sein, seiner inneren Beschaffenheit, seinem nach Innen gerichteten Leben und Wirken (operatio ad intra). Die noch ausstehenden Tractate beschäftigen sich mit jener göttlichen Thätigkeit, die nach Außen (ad extra) gerichtet ist. Die theologische Erörterung dieser Thätigkeit gibt uns weitere Aufschlüsse über das göttliche Sein und die göttliche Vollkommenheit, sofern wir aus seinen Werken den Meister immer besser erkennen. Umgekehrt finden das äußere Wirken und die äußeren Werke Gottes in der von uns bereits erkannten inneren Beschaffenheit Gottes ihre nähere Begründung und Beleuchtung. Daß sie aus dieser Beschaffenheit nicht von vorneherein (a priori) abgeleitet werden können, versteht sich ja von selbst. Sie sind eben nicht das Product irgend einer Nothwendigkeit in Gott, sondern das Product freiester Entschließung. Erst hinterher (a posteriori), nach ihrer Setzung, werden sie von der Vernunft als Werke Gottes erkannt. Die Vernunft, zumal die vom Glauben erleuchtete, zeigt nämlich einmal, daß diese Werke (z. B. die Welt) nur in Gott ihre Ursache haben können, außerdem, daß diese Werke (z. B. Menschwerdung und Erlösung) der Beschaffenheit Gottes, ohne von ihr gefordert zu werden, in hohem Grade entsprechen.

Der zunächst folgende Tractat zerfällt in vier Abtheilungen. Die erste bespricht die Schöpfung und die Schöpfungsthätigkeit im allgemeinen; die zweite die Werke der Schöpfung im einzelnen, nämlich die Schöpfung der vernunftlosen Creatur, dann die der Menschen, endlich die Schöpfung und den Sündenfall der Engel. Die dritte Abtheilung hat es mit jener Thätigkeit zu thun, durch welche Gott die geschaffene Welt erhält und regiert; die vierte behandelt den Sündenfall der Menschen, also das in der Engelwelt begonnene und in der Menschenwelt sich fortpflanzende Verderben in der Schöpfung.

Erste Abtheilung.

Die Schöpfung im allgemeinen.

§. 1.

Begriff und Realität der Schöpfung.

1. Unter Schöpfung im strengen Sinne (creatio prima) verstehen wir eine productio rei ex nihilo sui et subiecti. Die Schöpfung im strengen Sinne verwirklicht also ein Wesen, welches als solches (ex nihilo sui) noch gar nicht da war und für dessen Verwirklichung auch gar kein Substrat oder Subject (ex nihilo subiecti) gegeben war. Unter creatio secunda aber verstehen wir die productio rei ex nihilo sui, d. h. die schöpferische Bildung eines Dinges, das als solches noch nicht da war, aus einem bereits vorhandenen materiellen Substrate.

2. Das katholische Dogma lehrt, daß Gott die Welt geschaffen, und zwar im strengen Sinne, d. h. aus Nichts geschaffen habe.

a) Die Kirche lehrt, daß Gott die Welt und alle Dinge in ihr ihrer ganzen Substanz nach aus dem Nichts geschaffen habe und verwirft die gegentheiligen materialistischen und pantheistischen Anschauungen[1]).

b) Die h. Schrift lehrt die Schöpfung aus Nichts mit hinlänglicher Klarheit zunächst I Mos. 1, 1 durch das Wort bara in

1) Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute — utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem. Vatic. sess. 3. c. 1.

Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s. — S. q. d., unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam. a. s. — S. q. d., res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s. — Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam substantiam suam a Deo ex nihilo esse productas, a. s. can. 2 sqq. Vgl. Lat. 4 bei Denzinger. n. 355

Verbindung mit dem Contexte. Dieses Wort bezeichnet nämlich in der Schrift (im Unterschiede von jazar = bilden und asah = machen) fast durchweg ein schöpferisches Hervorbringen, sei es nun durch die creatio prima oder sei es durch die secunda [1]. Aus dem Zusatze in principio und dem Contexte, der von der schöpferischen Bildung der einzelnen Dinge in den unmittelbar folgenden Versen eigens redet, ergibt sich dann, daß wir es im ersten Verse der Genesis eben mit der creatio prima zu thun haben. Dazu kommen verschiedene weitere Aussprüche, in denen Gott mit einfachen und schlichten Worten überhaupt als Urheber der Welt und aller Dinge hingestellt wird [2].

Mehr indirect wird die Schöpfung aus Nichts in verschiedener Weise gelehrt. Die Schrift nennt Gott im Unterschiede von allen anderen Wesen den Seienden und stellt das Sein aller anderen Dinge dem göttlichen gegenüber fast auf gleiche Linie mit dem Nichts [3]. Das aber wäre unverständlich, wenn das Sein der Dinge oder des Stoffes ungeworden, also dem göttlichen gleichartig wäre. Ferner wird Gott der absolute Herr aller Dinge genannt [4], was keine Berechtigung hätte, wäre nicht alles, auch die Materie, von ihm erschaffen. Endlich wird Gott nachdrücklich der Erste genannt [5], was ebenfalls unberechtigt wäre, gäbe es neben ihm eine gleich ewige Materie. — Wenn Weish. 11, 18 gesagt wird, Gott habe die Welt ex materia invisa (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) geschaffen, so bezieht sich dieses auf die creatio secunda.

---

1) Vgl. v. Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht. Freib. 1877. S. 24 f.

2) Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus. II Mach. 7, 28. Diese an sich sehr klare Stelle ist mindestens ein Ausdruck des damaligen jüdischen Volksglaubens. — Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt. Apg. 17, 24. Vgl. Is. 44, 24; Röm. 11, 36; Col. 1, 16; Esth. 13, 10.

3) Ego sum qui sum. II Mos. 3, 14. — Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei. Is. 40, 15 ff. Weish. 11, 23.

4) Dominus omnium es, nec est, qui resistat maiestati tuae. Esth. 13, 11. Rex regum et Dominus dominantium. I Tim. 6, 15.

5) Ego ipse, ego primus et ego novissimus. Is. 48, 12. Ego sum Alpha et Omega, principium et finis. Off. 1, 8.

c) Eben diese Gedanken entwickelt Tertullian in seiner Schrift gegen den Gnostiker Hermogenes. Ueberhaupt lehren Väter und kirchliche Schriftsteller von Anfang an die Schöpfung aus Nichts und vertheidigen sie den heidnischen Philosophen und den Gnostikern gegenüber [1]). — Wenn einige aus ihnen bemerken, Gott habe die Welt ἐκ μὴ ὄντων (d. h. aus bereits vorhandenem, aber in seinem Sein noch unvollkommenem, elementarem Stoff) gebildet, so leuchtet ein, daß sie zunächst an die creatio secunda denken, ohne aber die prima auszuschließen.

d) Die Vernunft argumentirt: Der Stoff existirt nicht mit innerer Nothwendigkeit, er ist zufällig. Folglich muß ihm das Sein von außen schöpferisch mitgetheilt sein, und die platonisch-gnostisch-materialistische Annahme eines ewigen, unerschaffenen Urstoffes ist mithin vernunftwidrig. Oder anders: Die Annahme einer ewigen, ungewordenen Materie führt consequent zum Atheismus, Pantheismus oder Dualismus. Nun sind aber diese drei Vorstellungen sämmtlich falsch, und folglich ist es auch die Voraussetzung, aus der sie abgeleitet sind [2]).

Wenn man einwendet: Ex nihilo fit nihil, so geben wir zu, daß das Nichts weder causa efficiens, noch causa materialis eines Werdens sein kann; ferner, daß das Geschöpf außer Stande ist, etwas aus dem Nichts zu schaffen; endlich, daß Gott im natürlichen Verlauf der bestehenden Weltordnung nichts Körperliches mehr aus Nichts hervorbringt. Von der anderen Seite aber behaupten wir, daß Gott im Stande ist, und nur Er allein, durch seine bloße Macht, und ohne stoffliches Substrat, Dinge aus dem Nichts zu schaffen. So lehrt es die Vernunft und so behaupten die Väter [3]).

---

1) Tertullian, Adv. Hermogenem c. 1 sqq. — Primum omnium crede, quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit et ex nihilo omnia fecit. Hermas, l. 2. mand. 1. Vgl. Irenäus, Adv. haer. l. 2. c. 10.

2) Vgl. Grundzüge der Dogmatik. I. S. 94, 112, 123 f. 2. Aufl.

3) Vgl. Grundzüge I. S. 145 f. — Creare naturam tam nullus angelus potest, quam nec seipsum. Augustinus, De gen. ad lit. l. 9. c. 15. — Nec enim vel angeli possunt creare, cum ipsi sint creati, licet ita senserint Valentinus, Marcion et Basilides. Athanasius, Or. 2. c. Arian. c. 21. — Quotquot autem sunt, qui substantiam ullam, quaecumque tandem illa sit, ab angelis creatam esse contendunt, horum ore diabolus loquitur. Joh. Damascenus, De orth. fide l. 2. c. 3.

3. Der dreieinige Gott allein ist somit causa efficiens der Weltschöpfung, wobei besteht, daß die Werke der Schöpfung speciell dem Vater zugeeignet werden [1]).

Gottes Wirken nach außen ist übrigens kein blindes, sondern als intelligentes Wesen handelt Gott mit Weisheit und Verstand. Wenn er also etwas schafft, dann leuchtet seiner Thätigkeit ein Gedanke vor, ein vorbildlicher Gedanke, eine Idee. Der Inhalt dieser Idee ist aber kein anderer, als die göttliche Wesenheit selbst, sofern Gott von Ewigkeit erkennt, daß seine Wesenheit in der unendlichen Fülle ihrer Vollkommenheit und ihres Seins Vorbild für die verschiedensten Nachbilder, für unzählige Welten und Dinge ist. Und Gott ist folglich nicht bloß die wirkende, sondern auch die vorbildliche Ursache (causa exemplaris) aller geschöpflichen Dinge [2]).

§. 2.

Freiheit der göttlichen Weltschöpfung.

Hermes und Günther behaupteten, Gott habe schaffen müssen; eine innere Nothwendigkeit treibe ihn, seine Weisheit und Liebe nach außen zu offenbaren. Die Optimisten hingegen, Abälard, Leibnitz u. a. lehren, Gott könne, wenn er schaffe, nur die beste Welt schaffen, und darum sei die bestehende thatsächlich die beste.

Dem gegenüber lehren wir einerseits: Gott hat libertate contradictionis die Welt geschaffen, d. h. er war frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen; andererseits: Gott hat libertate specificationis geschaffen, d. h. er war frei, diese oder irgend eine andere Welt zu schaffen.

1. Der erste Theil unserer These ist bereits anderswo bewiesen [3]), und wir weisen ergänzend nur noch auf die Erklärungen des römischen Stuhles gegen Hermes und gegen Günther hin [4]).

---

1) Vgl. Grundzüge I. S. 171, 189.

2) Ebd. S. 130 f. — 3) Ebd. S. 141 ff.

4) Gregor XVI. erklärt i. J. 1835, daß Hermes auch hinsichtlich der göttlichen Freiheit (circa Dei libertatem) Sätze aufstelle, die falsch und der Lehre der Kirche fremd seien (absurda et a doctrina catholicae ecclesiae aliena). In ähnlicher Weise äußert sich Pius IX. i. J. 1857 über den betreffenden Irrthum Günthers. Vgl. Denzinger, n. 1487 u. 1509.

Wenn man einwendet, Gott handle weiser, wenn er schaffe, und folglich müsse er schaffen, so ist zu antworten: Nur dann würde das Schaffen weiser sein, als das Nichtschaffen, wenn Gott durch das Schaffen den letzten Gegenstand seines Wollens, sich selbst, vollkommener besitzen und genießen würde, als durch das Nichtschaffen. Nun aber besitzt und genießt Gott sich selbst mit gleicher Vollkommenheit, ob er nun schafft oder nicht schafft[1]. — Ein ähnlicher Einwand wird von der göttlichen Heiligkeit hergenommen. Aber die Heiligkeit Gottes besteht in der Liebe seiner selbst als des höchsten Gutes, und Gott liebt sich selbst mit unendlicher Vollkommenheit, ebensowohl wenn er nicht schafft, als wenn er schafft. — Man sagt endlich, die göttliche Güte, die in der Geneigtheit zum Wohlthun bestehe, erscheine vollkommener, wenn Gott schaffe, als wenn er nicht schaffe. Indessen der letzte Endzweck auch des gütigen Handelns kann für Gott nur Er selbst sein. Gott ist im letzten Grund nur zu dem Ende gütig, damit er in den Erweisen seiner Güte sich selbst, die Fülle aller Güter, wiederfinde und genieße. Nun erkennt aber und genießt Gott sich selbst als Fülle aller Güter in gleicher Vollkommenheit, schaffe er nun, oder schaffe er nicht. — Nur dieses ist mit Rücksicht auf die genannten Attribute nothwendig, daß Gott, wenn er schafft, thatsächlich in Weisheit schaffe, alles auf den höchsten Endzweck, sich selbst beziehend; daß er in Heiligkeit, in heiliger Selbstliebe schaffe, und demgemäß auch heilige Gottesliebe in der Welt befördere; daß er endlich in Güte schaffe, allen Creaturen, was ihnen zu ihrer Bestimmung nothwendig ist, freigebig mittheilend, weil er sonst in den Creaturen sich selbst, als die Fülle aller Güter, nicht wiederfinden und genießen könnte.

2. Gott war auch frei, diese oder jene Welt zu schaffen. Die gegentheilige Lehre hat anderswo an derselben Stelle ihre Widerlegung ebenfalls gefunden, und wir fügen nur noch folgende rationelle Erwägung hinzu: Wenn die Optimisten behaupten, Gott sei genöthigt, die denkbar vollkommenste Welt zu schaffen, denn als das vollkommenste Wesen könne er auch nur auf die vollkommenste Weise handeln, so stimmen wir in gewissem Sinne zu und räumen ein, daß die bestehende Welt thatsächlich in mehrfacher Beziehung die denkbar vollkommenste ist (relativer Optimismus) und zwar:

---

1) Vgl. Grundzüge I. S. 142 f.

a) sofern die Thätigkeit, durch welche sie entstand, die denkbar vollkommenste ist. Jede andere, noch so vollkommene Welt würde durch dieselbe Thätigkeit in's Dasein treten.

b) Die bestehende Welt ist auch insofern die vollkommenste, als ihr Endzweck der denkbar vollkommenste ist, nämlich Gott selbst; und nach dem Endzweck bemißt sich ja vor allem die Güte eines Werkes.

c) Sie ist es auch insofern, als sie ihrer Idee auf das vollkommenste entspricht.

d) Sie ist es endlich insofern, als sie in ihrer Art die beste ist. Wohl kann es andere Welten von vollkommenerer Art geben, aber keine von der Art unserer Welt, die vollkommener als diese wäre. Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.

Wir bestreiten aber, daß Gott eine Welt schaffen müsse, die in jeder Beziehung, schlechthin die vollkommenste wäre (absoluter Optimismus).

a) Gott kann eine solche gar nicht schaffen. Denn da alles Endliche nur eine beschränkte Vollkommenheit hat, so müßte die vollkommenste Welt in sich unendlich sein. Wäre aber die vollkommenste Welt, die Gott schaffen kann, nur endlich, so könnte von einer unendlichen Weisheit und Macht Gottes nicht mehr Rede sein.

b) Gesetzt aber auch, eine vollkommenste Welt wäre möglich, so brauchte Gott dieselbe noch keineswegs zu schaffen. Wird ja auch von einem vollendeten Meister nicht verlangt, daß er immer das überhaupt Beste schaffe, sondern nur, daß alles, was er schafft, das Große oder Kleine, in seiner Art vollendet sei.

§. 3.

Der Zweck der Weltschöpfung.

1. Unter Zweck (causa finalis) verstehen wir im allgemeinen das Gut, welches ein vernünftiges Wesen durch seine Thätigkeit erreichen will. Sofern der Zweck den Willen der wirkenden Ursache in Bewegung setzt und zur Thätigkeit bestimmt, heißt er Beweggrund oder Motiv.

Nun leuchtet sofort ein, daß bei Gott von einem eigentlichen Beweggrunde zur Weltschöpfung keine Rede sein kann. Denn der göttliche Wille konnte durch etwas Anderes gar nicht bewegt werden, weder durch etwas Außergöttliches, weil Gott absolut unabhängig ist und weil vor der Schöpfung außer ihm überhaupt nichts existirte; noch auch durch etwas in Gott. Denn dasjenige in Gott, was etwa den Willen zum Schaffen bewegte, könnte nur die Wesenheit selbst sein. Nun sind aber der göttliche Wille und die Wesenheit der Sache nach absolut identisch; am allerwenigsten stehen sie zu einander in jenem Verhältnisse der Unter- und Ueberordnung, in welchem das Bewegte zum Beweger steht. Wenn überdies etwas in Gott Gott zum Schaffen bewegte, dann müßte Gott entweder in seinem Sein oder im Genusse seines Seins unvollendet, oder das Schaffen müßte für seine Weisheit, Heiligkeit, Güte vollkommener sein, als das Nichtschaffen. Nun ist aber Gott durch sich selbst unendlich vollkommen und selig, und seinen sittlichen Vollkommenheiten entspricht das Nichtschaffen ebensowohl, als das Schaffen [1]). Ist also der göttliche Wille thätig, so ist er es rein durch sich selbst, weil er es will, nicht aber in Folge irgend eines Einflusses von außen her [2]). Wenn mit dem h. Augustinus einzelne Väter anscheinend auf einen Beweggrund des göttlichen Schaffens hinweisen, indem sie sagen, die bonitas Dei sei die causa mundi [3]), so erklärt der h. Thomas den Sinn solcher Ausdrücke in folgender Weise: Die Güte ist nicht äußerer Beweggrund für den göttlichen Willen; sie ist Ursache der Welt, sofern der Wille selbst die Güte will, die Güte ist und in Güte thätig ist; der gütige Wille schuf die Welt in absolut unabhängiger, freiester Entscheidung [4]).

---

1) Vgl. oben S. 6.

2) Der h. Augustinus bemerkt: Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est illi: Quia voluit. De gen. c. Manich. l. 1. c. 2.

3) Satis est christiano, rerum creatarum causam — nonnisi bonitatem credere creatoris. Augustinus, Enchirid. c. 9.

4) Bonitas Dei inquantum est ab ipso volita et amata mediante voluntate est creaturae causa. De pot. q. 3. a. 15. ad 5.

2. Gottes Wille wurde also zur Schöpfung nicht bewegt, er handelte nicht *propter* finem. Gleichwohl handelt Gott *cum* fine, d. h. er will durch sein Wirken etwas erreichen, er hat als vernünftiges Wesen nothwendig einen vernünftigen Zweck bei seinem Thun. Und zwar muß hier zwischen finis operis und finis operantis unterschieden werden. Finis operis ist jener Zweck, auf dessen Erreichung ein Werk seiner ganzen Natur und Einrichtung nach hingerichtet ist (Zeitangabe bei einer Uhr); finis operantis aber ist das specielle Gut, welches die wirkende Ursache durch das so eingerichtete Werk sonst noch für sich oder andere erreichen will (z. B. Geldgewinn).

3. Der finis operis offenbart sich in dem, was thatsächlich durch die Welt ihrer ganzen Natur und Einrichtung nach erreicht wird. Denn offenbar hat Gott das durch die Welt erreichen wollen, was thatsächlich durch dieselbe erreicht wird. Thatsächlich nun offenbart die Welt Gottes Vollkommenheit und ehrt mithin nach außen hin ihren Meister; thatsächlich gelangen außerdem in ihr zahlreiche Geschöpfe zur Glückseligkeit; je vollkommener, je ähnlicher sie Gott sind, desto glückseliger sind sie. Die äußere Ehre Gottes und die Glückseligkeit der Creatur machen also den finis operis der Weltschöpfung aus. Die äußere Ehre Gottes ist aber eine doppelte: eine objective (gloria Dei obiectiva), sofern alle Geschöpfe, auch die vernunftlosen, schon durch ihr objectives Sein und Wirken Gott verherrlichen; und eine formale (gloria Dei formalis), sofern die vernünftigen Geschöpfe die Fähigkeit und die Pflicht haben, auch in freier, bewußter Weise ihren Schöpfer anzuerkennen und zu ehren. Beide, bez. alle drei Momente werden auch von der h. Schrift hervorgehoben [1]).

4. Fragen wir nach dem Verhältnisse, in welchem die beiden Bestandtheile des finis operis zu einander stehen, so

---

1) Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum. Ps. 18, 1 ff. — Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum. Is. 43, 7. — Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Joh. 3, 16. — Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Luc. 2, 14.

erscheinen sie zunächst nicht als zwei getrennte Wirkungen einer zweifachen göttlichen Thätigkeit, vielmehr werden beide durch ein und dasselbe göttliche Thun und durch dieselben Mittel erreicht. Indem Gott sich in den Geschöpfen durch Mittheilung seiner Gaben verherrlicht, beseligt er sie, und indem er sie beseligt, verherrlicht er sich in ihnen. Auch die Creatur ist in dem Maße selig, als sie Gott durch ihre Aehnlichkeit mit ihm verherrlicht; und sie verherrlicht ihn in dem Maße, als sie selig ist. — Gleichwohl werden beide Zwecke nicht in derselben Weise von Gott gewollt, sondern es besteht zwischen beiden ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung. Weil nämlich das Gut Gottes, mag es auch nur ein äußeres sein, offenbar höher steht, als das der endlichen Creatur, so erscheint die Verherrlichung Gottes als der höhere (finis primarius), die Seligkeit des Geschöpfes als der niedere Zweck (finis secundarius) der Weltschöpfung. Und da der weise und heilige Gott überall die richtige Ordnung will, gemäß welcher das Niedere dem Höheren dienen muß, so will er, daß der niedere Zweck dem höheren diene. Wegen seiner Verherrlichung also will er die Seligkeit der Creatur und verlangt von ihr ein gleiches Streben[1]). Und weil Gott seine Verherrlichung in erster Linie will, so will er sie unbedingt und muß sie folglich auch in allen Creaturen in der einen oder anderen Weise erreichen. Die Seligkeit der Creatur hingegen will er in bedingter Weise, nur insofern, als auch die freie Creatur es will. Darum erreicht Gott den secundären Zweck auch nicht in allen Creaturen, wohl aber den primären. Die widerstrebende Creatur muß dann eben in der von Gott verhängten Strafe Gott und seine heilige Gerechtigkeit verherrlichen[2]). Falsch ist deßwegen die Lehre Günthers, welcher die Seligkeit der Creaturen als finis primarius hinstellt, die Verherrlichung Gottes aber als finis secundarius, d. h. als eine Folge, die sich aus der Seligkeit der Geschöpfe für Gott

---

1) Deleo iniquitates tuas propter me. Is. 43, 25. — Praedestinavit nos — in laudem gloriae gratiae eius. Eph. 1, 6.

2) Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum. Spr. 16, 4.

ergibt. — Ebenso falsch ist die Behauptung des Hermes, da der unendliche Gott von den Geschöpfen nichts gewinnen könne, so sei die Seligkeit der Geschöpfe der einzige Zweck der Weltschöpfung [1]).

Wenn nun Gott, bemerken wir gegen die Hermesianer, unsere Seligkeit seiner Ehre wegen will, so ist das kein Eigennutz, der uns von der Pflicht der Dankbarkeit entbindet. Hat ja ein Armer allen Grund zur Dankbarkeit, wenn ihm ein guter Mensch zur Ehre Gottes ein Almosen spendet. Wir haben um so mehr Grund dazu, als Gott von den Ehrenbezeugungen seiner Geschöpfe nicht den geringsten Vortheil gewinnt und seine Liebe demnach ganz uneigennützig ist. — Auch erscheint Gott nicht ehrgeizig, wenn er alle Ehre für sich in Anspruch nimmt. Er würde dann ehrgeizig sein, wenn er unordentlich nach Ehre trachtete, d. h. wenn er eine Ehre suchte, die ihm nicht gebührte. Nun aber gebührt Gott alle Ehre, er muß alle Ehre für sich allein in Anspruch nehmen, weil die richtige Ordnung es so fordert [2]).

5. Noch ist zu zeigen, welches der finis operantis bei der Schöpfung sei. — Die äußere Herrlichkeit Gottes in der Welt und die Seligkeit der Creaturen sind lediglich endliche Güter und können folglich nicht der letzte Zweck, der finis operantis sein, in welchem der göttliche Wille endgültig ruht. Würde Gott ein endliches Gut als solches, als Endzweck wollen, dann müßte dasselbe in sich selbst für Gott werthvoll sein, es müßte etwas darbieten, was zur Vervollkommnung des göttlichen Seins und Lebens irgendwie dienlich wäre, weil Gott dasselbe sonst nicht wollen und begehren könnte. Dann aber wäre es um Gottes Unabhängigkeit und Bedürfnißlosigkeit geschehen. Geschaffenes Gut kann nur Mittel zum Zwecke sein, nicht aber letzter Zweck.

Wie die sittliche Ordnung es verlangt, daß der Mensch all sein Thun auf den höchsten Endzweck, auf Gott selbst beziehe, so verlangt dieselbe sittliche Ordnung, daß auch Gott alles auf den letzten Endzweck, auf sich selbst beziehe. Gott thut somit alles seinetwegen, und der finis operantis bei der Weltschöpfung ist

---

1) Vgl. Kleutgen, Theol. I. n. 428 ff.

2) Egredietur de ore meo *iustitiae* verbum, quia mihi curvabitur omne genu. Js. 45, 23. — *Dignus* es Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem. Off. 4, 11.

folglich kein anderer, als Er selbst. So das kirchliche Dogma, so auch die h. Schrift[1]). Gott erkennt sich selbst in seinen Werken als höchsten Herrn, als Fülle aller Güter, als den, der, in sich selbst bedürfnißlos und unabhängig, für alles andere Urquell alles Seins und aller Güter ist. Und indem er so sich selbst erkennt, umfaßt er sich selbst mit unendlicher Achtung, Verehrung, Liebe, Wonne (amor fruitionis nicht desiderii); er ehrt und verherrlicht sich selbst vor sich selbst. Und eben dieses ist der finis operantis: die innere Selbstverherrlichung Gottes vor sich selber[2]).

§. 4.

Die Zeitlichkeit der Welt und der ewige Schöpfungsact.

1. Die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt löst sich vom Standpunct des Dogma's mit großer Leichtigkeit. Die Kirche lehrt diesen zeitlichen Anfang ausdrücklich[3]). Die h. Schrift aber, wie sie im I. Kapitel der Genesis den zeitlichen Verlauf und Abschluß der Schöpfung schildert, hebt durch die Anfangsworte: In principio creavit Deus coelum et terram unverkennbar auch den zeitlichen Anfang der Welt hervor[4]). Wohl noch deutlicher sind jene Stellen, in denen die h. Bücher ein Vorher betonen, wo die Welt nicht war, und ein Nachher, wo sie in's Dasein trat[5]). Die Väter bekämpfen die gegentheilige Lehre der heidnischen Philosophen, sowie der Gnostiker und

---

1) Deus — non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur — de nihilo condidit creaturam. Vatic. sess. 3. c. 1. — Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. can. 5. — Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Spr. 16, 4. Ego sum Alpha et Omega, initium et finis. Off. 21, 6.

2) Vgl. zum Ganzen Kleutgen, Theologie. I. n. 452 ff.

3) Deus — ab initio temporis de nihilo condidit creaturam. Vatic. a. a. O. Vgl. Lat. 4. bei Denzinger n. 355.

4) Vgl. auch Ps. 101, 26.

5) Et nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te. Joh. 17, 5. Vgl. Ps. 89, 2; Spr. 8, 22; Eph. 1, 4.

Origenisten; sie beziehen sich vielfach auf I Mos. 1, 1 und sind der Ansicht, daß Zeitlichsein und Geschaffensein, Ewigsein (z. B. des Sohnes Gottes) und Unerschaffen- oder Gottsein zusammenfallende Begriffe seien[1]). Einen sehr gangbaren Einwurf der Gegner, z. B. der Manichäer, wenn die Welt nicht ewig sei, was denn Gott damals gethan habe, als sie noch nicht war, weist der h. Augustin mit den Worten zurück: Non enim erat tunc, ubi non erat tempus[2]). — Auch selbst die moderne Naturwissenschaft vertritt bis zu einem gewissen Grade die Zeitlichkeit der Welt[3]).

2. Der Willensact, durch den Gott sich selbst und die Dinge außer sich will, ist ein absolut einfacher, ewiger Act, der jede zeitliche Succession nothwendig ausschließt. Und so erhebt sich die schwierige Frage: Wie kann dann aber die Wirkung, die Schöpfung zeitlich sein? — Wir müssen uns auf folgende Antwort beschränken: Der göttliche Schöpfungsact, wie alle andere göttliche Thätigkeit nach innen oder nach außen, ist seiner innersten Natur nach ewig, wie Gott selbst. Die Wirkung dieses Actes aber, die Schöpfung, hat, wie jede andere Wirkung göttlicher Thätigkeit im Bereiche der Schöpfung, der Natur der geschaffenen Dinge entsprechend, nothwendig wie einen zeitlichen Verlauf, so auch einen zeitlichen Anfang. Was in Gott ist, die Thätigkeit, ist göttlich und deßwegen nothwendig ewig; die Wirkung aber entfällt in's Geschöpfliche, unterliegt den wesentlichen Bedingungen des Geschöpflichen und ist nothwendig zeitlich.

---

1) Si Filii cum Patre et Deo coniunctio ostensa est aeterna — quem iam aditum pravae blasphemiae relinquit eorum, qui eum dicunt ex non existente ad esse productum esse? Basilius, c. Eunom. l. 2. n. 12. — Factus est ergo mundus et coepit esse, qui non erat; Verbum autem Dei in principio erat et erat semper. Ambrosius, in Hex. l. 1. c. 5. Vgl. Athanasius, c. Arian. or. 1. n. 14.

2) Conf. l. 11. c. 13.

3) Sie beweist nämlich, daß wenigstens alles organische Leben auf Erden thatsächlich, alle Bewegung und Entwickelung in der Welt aber nothwendig einen zeitlichen Anfang genommen haben. Angesichts dieses Thatbestandes erscheint aber die Annahme einer ewigen, anfangslosen Schöpfung der bloßen todten Materie mindestens (vgl. folg. Seite) als zwecklos und sinnlos. Vgl. Grundzüge I. S. 93 ff.

3. Freilich sind einige Theologen der Ansicht, die Vorstellung einer zwar gewordenen, aber anfangslos, ewig gewordenen Welt enthalte keinen Widerspruch. Der h. Thomas z. B. erachtet, das ewige Dasein der Welt lasse sich speculativ ebensowenig demonstrative, d. h. mit Strenge beweisen, als ihr zeitlicher Anfang, und bemerkt: Mundum coepisse sola fide tenetur [1]). Wohl sah der h. Thomas ein, daß in den geschaffenen Dingen das Nichtsein dem Sein der Natur nach nothwendig vorausgehe, weil das Wesen der Dinge das Dasein noch keineswegs einschließt; nur das, glaubt er, könne die Vernunft nicht demonstrativ beweisen, daß das Nichtsein dem Sein auch der Zeit nach (im Sinne möglicher Zeit) vorausgegangen sei, mit anderen Worten, daß die Dinge nachher geworden seien, während sie vorher noch nicht waren. — Wir aber schließen uns der gegentheiligen, der sententia communis an, welche durch folgende Argumente darthut, daß die Welt einen zeitlichen Anfang nicht bloß thatsächlich gehabt, sondern nothwendig auch haben mußte [2]).

a) Hat die Welt ein anfangsloses, ewiges Dasein, dann ist ihre bereits verflossene Dauer keine endliche, sondern eine unendliche. Nun ist aber die Idee einer wirklich (actu) unendlichen Zeit unbegreiflich.

b) Schöpfung besagt den Uebergang eines Dinges vom Nichtsein zum Sein. Mit dem Anfang des Seins ist nun aber, wie es scheint, doch nothwendig auch ein Anfang der Zeit gegeben. Will man also diesen läugnen, dann kann auch der Anfang des Seins, der Begriff der Schöpfung schwerlich festgehalten werden.

c) Glaubt man im Interesse der Conformität zwischen Ursache und Wirkung den zeitlichen Anfang der Welt läugnen zu müssen, dann muß man consequent auch die zeitliche Succession in derselben negiren und muß die volle Ewigkeit für sie in Anspruch nehmen, was absurd ist.

Man ersieht übrigens aus dem Gesagten, daß der h. Thomas keineswegs die Schöpfung selbst in Abrede gestellt, oder doch den Vernunftbeweisen für die Thatsache der Schöpfung die beweisende Kraft abgesprochen hat. Zum Ueberflusse erklärt der Heilige selbst:

---

1) Vgl. S. 1. q. 46. a. 2, ferner Opusc. 27. De aeternitate mundi contra murmurantes. Aehnlich lehren Scotus, Capreolus, Dionysius Carth. u. a., in unseren Tagen z. B. Gutberlet, Metaphysik., S. 221 ff.

2) Für diese Ansicht treten z. B. ein Albert der Große, Bonaventura, Heinrich von Gent, Richard von Mediavilla. Vgl. Schwane a. a. O.

Creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat [1]). — Wenn einzelne Scholastiker mit dem h. Thomas [2]) von einer emanatio omnium rerum ex primo principio reden, so nehmen sie das Wort emanare selbstredend in der allgemeinen Bedeutung: Hervorgehen, seinen Ursprung haben [3]).

Zweite Abtheilung.

Die Werke der Schöpfung im besonderen.

Erste Unterabtheilung.

Die Schöpfung der niederen organischen Welt.

§. 5.

Materialismus und Darwinismus.

1. Laut dem Berichte der Genesis hat Gott den elementaren Stoff nicht bloß erschaffen, er hat ihn auch schöpferisch gebildet, indem er durch seine Schöpfermacht die verschiedenen organischen Wesen (Pflanzen, Wasser-, Luft- und Landthiere) der Reihe nach aus ihm hervorgehen ließ.

Der Materialismus nimmt an, die ersten Anfänge des organischen Lebens (Urzellen) hätten sich ganz von selbst durch zufällige Gruppirung der Atome (generatio aequivoca, ungleichartige Zeugung, Urzeugung) aus dem elementaren Stoffe herausgebildet. Indessen diese Ansicht ist glaubenswidrig.

a) Sie widerspricht der heiligen Schrift, welche Gott als den Schöpfer des organischen Lebens schildert.

b) Sie widerspricht der Philosophie, insbesondere dem Causalitätsgesetze. Denn die organischen Wesen besitzen Vollkommenheiten (Lebensprincip mit vegetativen oder zugleich sensitiven

---

1) In 2. Dist. 1. q. 1. a. 2.
2) S. 1. q. 45. a. 1.
3) Vgl. zum Ganzen Kleutgen, Philosophie. II. n. 1018 ff.

Potenzen), die, weil vom elementaren Stoff und seinen chemischen Kräften wesentlich verschieden und wesentlich vollkommener, als sie, im Stoffe allein ihren Grund nicht haben und folglich eine andere, höhere Ursache voraussetzen.

c) Sie widerspricht der Erfahrung, gemäß welcher der Satz gewiß ist: Omne vivens ex ovo. Deßwegen wird die generatio aequivoca auch von allen tüchtigen und besonnenen Vertretern der Naturwissenschaft verworfen[1]).

Uebrigens ist zu bemerken, daß der h. Augustin und durchweg die Scholastiker annehmen, gewisse Arten niederer Organismen entwickelten sich unter gewissen Bedingungen aus unorganischen Stoffen, freilich nicht durch zufällige Gruppirung der Atome, sondern unter denn Einfluß entsprechender Kräfte, die Gott schöpferisch in die Natur hineingelegt habe. Allerdings hat diese Ansicht die Thatsachen gegen sich, aber sie ist doch an sich denkbar und möglich und unterscheidet sich mithin wesentlich von jener materialistischen Anschauung.

2. Nachdem der Materialismus den Ursprung der ersten Anfänge des organischen Lebens (Urformen, Urzellen) in seiner Weise erklärt hat, läßt er aus ihnen mit Hülfe der Darwin'schen Hypothese durch allmähliche Entwickelung, bei welcher Lebensweise, Nahrung, Klima, Kampf um's Dasein, natürliche Zuchtwahl die wirkenden Factoren waren, die sämmtlichen Gattungen und Arten der organischen Welt entstehen, zuerst die unvollkommenen, dann die vollkommenen bis zum Affen und Menschen hinauf.

---

1) Die Organismen nehmen ihren Anfang von einem Klümpchen eiweißartiger Substanz, dem Plasma oder Protoplasma. Darauf berufen sich die Materialisten, um unabhängig von einem Lebensprincip die Entstehung des Lebens zu erklären. Aber es besteht ein himmelweiter specifischer Unterschied zwischen einem Klümpchen todten Eiweiß, dessen Herstellung der Chemie vielleicht noch einmal gelingt und dem Protroplasmagebilde, welches eine feine, freilich kaum erkennbare Organisation (Plasmahäutchen und netzartige Structur) besitzt. Vgl. Dressel, Der belebte und unbelebte Stoff. Freiburg 1883. S. 62 ff. — Zellenähnliche Gebilde hat die Wissenschaft fertig gebracht, aber noch keine einzige lebendige Zelle. Vgl. Mainzer Katholik. 1887. I. 6. Heft. S. 620 ff. Vgl. außerdem Güttler, Naturforschung und Bibel. Freiburg 1877. S. 134 ff. Pesch, Philosophia naturalis. Freiburg 1880. n. 189 ff. Gutberlet, Naturphilosophie. Münster 1884. S. 136 ff. Schanz, Apologie des Christenthums. 2. Aufl. Freib. 1895. I. S. 171 ff.

Wollte man annehmen, Gott habe ursprünglich einige wenige Urformen (vielleicht nur eine einzige) erschaffen, habe diesen die Keime alles organischen Lebens eingehaucht, und diese Keime hätten sich sodann nach und nach unter dem Einflusse der genannten Factoren zu der ganzen Mannigfaltigkeit des Pflanzen- und Thierlebens, das uns jetzt umgibt, entwickelt, so würde eine solche Annahme in sich nicht widersinnig und vielleicht auch mit der Bibel in Einklang zu bringen sein. Thatsächlich finden sich ähnliche Anschauungen auch bei neueren katholischen Gelehrten [1]). Aber in der angegebenen materialistischen Ausgestaltung ist diese Theorie ebenfalls glaubenswidrig.

a) Sie widerspricht der h. Schrift, gemäß welcher Gott der Schöpfer der gesammten organischen Welt ist; nicht minder

b) der Philosophie, speciell dem Causalitätsgesetze. Denn ebensowenig, als aus unorganischen Stoffen organische Wesen von selbst entstehen, können aus niederen Organismen durch bloße Bethätigung der ihnen eigenen Kräfte wesentlich andere und höhere sich entwickeln. Was ein Ding nun einmal nicht hat, das kann es sich auch nicht geben, auch nicht in Millionen von Jahren.

c) Nach aller Erfahrung entstehen in unserer Zeit innerhalb einer Art nur Varietäten, nicht aber neue Arten; und die Bastarde, welche sich bei einigen nahe verwandten Arten besonders des Pflanzenreiches erzielen lassen, bekunden gar keine, oder nur eine beschränkte Fruchtbarkeit.

d) Laut den Denkmälern der Geschichte (Bilder, Sculpturen) und den Ergebnissen der Geologie (Skelette, Fossilien) waren die organischen Wesen (z. B. Pferde, Elephanten) vor tausenden von Jahren genau so, wie heute.

e) Wäre Darwin's Theorie richtig, dann müßten in den Erdschichten sich doch Spuren der zu Grunde gegangenen Zwischen-

1) Vgl. Zeitschrift für katholische Theologie. I. Heft 3. S. 447; v. Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht. S. 149. — Wenn aber der Engländer Mivart auch den Menschen, freilich nur seiner Leiblichkeit nach, in diese Entwickelung hineinzieht, so thut er der Bibel doch zu viel Gewalt an. Und auf Heva paßt diese Annahme erst recht nicht. Vgl. Katholik. 1883. I. S. 563 f. und unten S. 26. Note 2.

glieder finden, aus denen sich die jetzt lebenden Arten herausgebildet haben. Dem aber widerspricht wiederum die Geologie.

f) Endlich legen die tüchtigsten Auctoritäten auf dem Gebiete der Naturwissenschaft entschieden Verwahrung ein. In unsern Tagen gilt der Darwinismus bei allen besonnenen Vertretern der Naturwissenschaft als ein überwundener Standpunct, als ein Phantasiegebilde, welches nichts für sich, alles gegen sich hat [1]).

In ihrer Anwenduug auf den Ursprung des Menschen erweist sich Darwin's Hypothese erst recht als falsch und widersprechend, da der Mensch durch seine vernünftige, unsterbliche Seele sich himmelhoch über das gesammte Thierreich erhebt.

§ 6.

Das biblische Sechstagewerk und die Naturwissenschaft.

1. Das göttliche Schöpfungswerk wird uns im ersten Kapitel der Genesis näher geschildert; und da die ewige Wahrheit sich in ihrer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung nicht widersprechen kann, so steht für den gläubigen Standpunct die Harmonie zwischen Bibel und Naturwissenschaft von vornherein fest. Ver-

---

1) Zu nennen sind Quatrefages, Flourens, Agassiz, Cuvier, Linné u. a. Der berühmte Geologe Fr. Pfaff in seiner Schöpfungsgeschichte S. 704 nennt den Darwinismus einen wahren Augiasstall von bodenlosen Hypothesen, Widersprüchen und von alles Maß übersteigenden Zumuthungen an den gesunden Menschenverstand. — Die Darwinisten weisen darauf hin, daß die ersten Keimanfänge des Menschen und vieler Säugethiere microscopisch angeschaut keinen Unterschied zeigen und dennoch aus ihnen so verschiedenartige Wesen sich entwickeln. Aber aus wie vielen Billionen Atomen mag ein solches Ei bestehen? Sie sind vielleicht ebenso zahlreich, als die Sterne der Milchstraße. Die Keimzellen verschiedener thierischer Organismen können also recht wohl und müssen in der Anordnung ihrer inneren Theile geradeso verschieden sein, als es die ausgewachsenen Organismen sind, ohne daß das Microscop, das bis zu den Atomen gar nicht vordringt, darüber Kunde gibt. Vgl. Katholik. 1883. I. S. 574 f.; ferner 1887. I. Heft 5 u. 6 (Die Abstammungslehre im Lichte der Logik und der Thatsachen); außerdem Gutberlet a. a. O. S. 143 ff.; Pesch a. a. O. n. 578 ff.; Schanz a. a. O. S. 171 ff.; v. Hertling im Kirchenlexicon. IV. S. 642 ff.; endlich das eingehende Werk von Wigand: Der Darwinismus und die Naturforschung. Braunschweig 1874—77.

meintliche Widersprüche zwischen beiden beruhen auf einer Verkennung der wahren Bedeutung entweder des mosaischen Berichtes oder der Naturwissenschaft.

Moses' Absicht geht nicht dahin, das Volk in wissenschaftlicher, sondern in religiöser Beziehung zu belehren. Er will zeigen, daß die Dinge und zwar alle Dinge, in Gott ihren Ursprung haben, und darum führt er das Einzelne in kurzen Zügen vor; er will ferner zeigen, daß alles gut geschaffen sei, und zwar um der Menschen willen, um so die Menschen zur dankbaren Verehrung Gottes anzuregen; er theilt endlich, und zwar mit gutem Grunde, das schöpferische Wirken Gottes vor dem großen Ruhetage in sechs Abschnitte ein, um so das Volk auf die hohe, religiöse Bedeutung des von Gott angeordneten Sabbates aufmerksam zu machen[1]). Und weil Moses' Absicht gar nicht dahin geht, eine naturwissenschaftliche Abhandlung zu schreiben, so sind seine diesbezüglichen Bemerkungen kurz, allgemein, populär und lückenhaft und lassen der Exegese einen weiten Spielraum, um so mehr, als eine authentische Erklärung des mosaischen Berichtes gar nicht vorliegt. Sehr bemerkenswerthe Winke in dieser Hinsicht geben der h. Augustin und der h. Thomas[2]). Von der anderen Seite sind die Resultate der Naturwissenschaft unvollkommen, vielfach unsicher und von hypothetischem Character. Angesichts dieser Sachlage können wir angeblichen Widersprüchen zwischen Bibel und Natur mit Ruhe entgegensehen, denn der Verlauf wird jedesmal folgender sein: Der Satz der Wissenschaft, der angeblich der Bibel widerstreitet, ist entweder bloße

1) An sich könnte der Schöpfungsvorgang auch wohl in mehr oder weniger als 6 Perioden oder Tage eingetheilt werden; z. B könnten die Werke des 3. Tages auf 2 Perioden vertheilt werden und ebenso die des 5. u. 6. Tages. Alle diese Eintheilungen wären in sich richtig und begründet, wie man auch die Geschichte eines Volkes mit gutem Grunde so oder anders eintheilen kann. Es kommt alles auf den Zweck und den Gesichtspunct an. Die Eintheilung des Moses ist sachlich richtig; er wählte sie aber mit Rücksicht auf die menschliche Woche und den Sabbat.

2) Dicendum, quod sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum scripturae esse censebat, id nihilominus asserere praesumat, ne scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur et ne eis via credendi praecludatur. S. 1. q. 68. a. 1.

Hypothese oder er ist ausgemachte Wahrheit. Im ersteren Falle kann von einem Widerspruche selbstverständlich keine Rede sein; im zweiten Falle wird sich jedesmal herausstellen, daß die Bibel im Sinne dieses Satzes mit Leichtigkeit gedeutet werden kann.

2. Um zunächst einige weniger erhebliche Schwierigkeiten hinwegzuräumen, so soll nach Laplace's Hypothese das Sonnensystem ursprünglich ein großer Gasball gewesen sein, von dem sich dann die einzelnen Gestirne, auch unsere Erde loslösten. — Indessen die Bibel widerspricht dieser Hypothese nicht; sie sagt, die Erde sei in einem gewissen Momente wüst und leer und mit Wasser bedeckt gewesen; was sie vordem gewesen, sagt Moses gar nicht.

Im Hinblick auf die weitere Bildungsgeschichte des Erdkörpers theilen sich die Geologen in Plutonisten und Neptunisten. Erstere schreiben die Bildung des Erdkörpers und seiner Schichten dem Feuer, die letzteren dem Wasser zu, während noch andere eine Art Mittelstellung einnehmen. — Aber mit allen diesen Hypothesen verträgt sich die Bibel; denn sie sagt uns bloß, daß die Erde in einem gewissen Stadium ihrer Entwickelung mit Wasser bedeckt gewesen sei, und das wird von den Vertretern sämmtlicher Richtungen ausdrücklich zugegeben.

Auch hat man einen Widerspruch darin finden wollen, daß nach mosaischer Darstellung das Licht schon am 1. Tage, die Sonne aber erst am 4. Tage geschaffen sei, und daß schon vor der Sonne die Erde eine reiche Vegetation getragen habe. — Indessen Licht und Wärme waren möglich, noch bevor die Sonne ihre jetzige Gestalt erhielt. Schon am 1. Tage war die Sonne da, aber da ihr Entwicklungsprozeß noch nicht weit genug fortgeschritten war, so hatten Wärme und Licht noch nicht ihre heutige Kraft, obgleich sie für die erste Entwickelung der organischen Welt genügten. Erst mit dem 4. Tage erhielt die Sonne ihre gegenwärtige Vollendung, d. h. jene Beschaffenheit, welche die laufende Weltperiode bis zu ihrem Abschluß verlangt. Gleichzeitig hatten sich auch die Dunst- und Nebelmassen, welche höchst wahrscheinlich die Erde umgaben, so weit gelichtet, daß von nun an die Sonne als siegreiche Herrscherin erscheint [1].

3. Anscheinend von größerer Bedeutung sind die Schwierigkeiten, die sich von Seiten der Pflanzen- und Thierwelt

---

1) Vgl. Braun in Natur und Offenbarung. 1888. II. S. 90 ff.; ähnlich Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht. Freiburg 1877. S. 42 ff.

gegen die Bibel erheben. Nach biblischer Darstellung entstand zuerst die Pflanzenwelt, alsdann folgten die Wasser- und Luftthiere, endlich die Landthiere. Nun enthalten gewisse Schichten der Erdrinde, die, wie nahezu gewiß ist, während des Sechstagewerkes selbst entstanden, eine Menge versteinerter Organismen (Fossilien); und es scheint, daß die Reihenfolge dieser Fossilien sich genau mit jener Reihenfolge decken müsse, die Moses angibt. Das ist nun aber vollständig nicht der Fall. Denn in den anscheinend ältesten fossilienhaltigen Schichten finden sich neben mancherlei Pflanzen auch schon thierische Organismen verschiedener Art; in den nachfolgenden Schichten aber treten ganze Massen neuer Pflanzen auf und ebenso neue Thierformen. — Indessen der anscheinende Widerspruch läßt sich in befriedigender Weise ausgleichen.

a) Die sog. Restitutionstheorie (Kurtz, Wiseman u. a.) nimmt an, die fossilienhaltigen Schichten verdankten ihre Entstehung gar nicht der Zeit des Sechstagewerkes, sondern einer früheren Entwickelungsperiode und einer sich anschließenden allgemeinen Verwüstung der Erde, welche Verwüstung (das Thohuwabohu der Bibel) von einzelnen sogar mit dem Falle der Engel in Verbindung gebracht wird. — Wir bemerken zu dieser Ansicht, daß sie allerdings jeden Widerspruch zwischen Bibel und Geologie ausschließt, daß sie aber in Schrift und Tradition keine hinlängliche Stütze hat, und daß auch nicht ersichtlich ist, was die Engelsünde mit einer Verwüstung der Erde zu schaffen habe.

b) Im Anschluß an die meisten Väter und älteren Theologen hält Bosizio die sechs Schöpfungstage für Tage von 24 Stunden, nicht aber für kürzere oder längere Zeitperioden, wie es heute durchweg geschieht, und glaubt beweisen zu können, daß die fossilienhaltigen Schichten der Sündfluth ihre Entstehung verdanken[1]). — Auch bei dieser Annahme ist ein Widerspruch zwischen Bibel und Natur nicht möglich. Indessen steht Bosizio's Auctorität in der Gegenwart doch zu vereinzelt da; auch ist seine Hypothese nicht geeignet, die Thatsachen der Geologie und Paläontologie in befriedigender Weise zu erklären.

c) Die idealistische Auffassung, schon vom h. Augustinus und einigen anderen Vätern[2]), in neuerer Zeit von verschiedenen

1) Bosizio, Geologie und Sündfluth. Mainz 1877.

2) Vgl. De civ. l. 11. c. 30. De Gen. ad lit. l. 4. c. 22 ff. l. 5. c. 1 ff. Dazu kommen Clemens Alexandrinus, Origenes, Athanasius,

Gelehrten vorgetragen [1]), nimmt an, das Schöpfungswerk habe in Wirklichkeit gar keinen zeitlich successiven Verlauf genommen, sondern Gott habe alles zugleich, in Einem einheitlichen Acte geschaffen. Moses zergliedere aber diesen Act der Anschaulichkeit halber in seine einzelnen Momente, in der gleichzeitigen Absicht, für die Sabbatsfeier die entsprechende Grundlage zu gewinnen, und führe dann diese Momente in naturgemäßer Aufeinanderfolge dem Leser vor. Vielleicht sei auch dem Stammvater der Schöpfungsact durch eine Vision in einer Reihe von Bildern in derselben Aufeinanderfolge von Gott zur Anschauung gebracht worden, und Adam habe dann das Geschaute durch Tradition fortgepflanzt. — Auch diese Theorie, die wohl einem Mißverständnisse ihre erste Entstehung verdankt [2]), läßt natürlich, sofern sie schlechthin jede zeitliche Succession vom Schöpfungswerke ausschließt, auch nicht die entfernteste Möglichkeit eines Widerspruches zwischen Bibel und Natur zu. Aber sie macht eine etwas freie Auffassung nicht bloß des mosaischen Schöpfungsberichtes, sondern auch der Worte II Mos. 20, 11 nothwendig, zu der wir uns doch wohl erst dann verstehen dürfen, wenn wir in Ermangelung eines anderen Ausweges dazu gezwungen sind. Ein solcher zwingender Grund scheint aber noch keineswegs gegeben. — Uebrigens nehmen doch nicht alle Vertreter der Theorie von jeder zeitlichen Succession gänzlich Abstand, auch selbst der h. Augustinus nicht, sofern er zwar alles gleichzeitig, Pflanzen und Thiere aber zunächst nur keimartig (potentialiter, originaliter, causaliter) erschaffen werden läßt, während die Entwickelung des Einzelnen einen der mosaischen Darstellung ziemlich analogen successiven Verlauf nimmt.

Basilius, vielleicht auch Hilarius. Vgl. Pesch, Phil. nat. n. 559. Der h. Thomas (in 2. Dist. 12 q. 1. a. 2) bemerkt, daß die Ansicht der übrigen Väter communior sei und dem Wortlaute der Bibel besser entspreche. Die idealistische Erklärung freilich mache jede Verlästerung der Bibel von Seiten der Ungläubigen unmöglich, und insofern empfehle sie sich vor der andern, obgleich er doch nicht entscheiden wolle. In seinem neueren Werke aber (S. 1. q. 74. a. 2) referirt der Heilige objectiv die idealistische Deutung neben der buchstäblichen, indem er bemerkt, der h. Augustin weiche hier von den anderen expositores et doctores ab. Einen ähnlichen Standpunct nimmt Albert der Große ein.

1) Michelis, Baltzer, Reusch, Schäfer u. a.

2) Bei den Worten: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (Ecclus 18, 1), übersah man, daß das simul im Sinne des griechischen κοινῇ (gleichmäßig) zu verstehen ist.

d) Die concordistischen Theorien nehmen einen zeitlichen Verlauf der Schöpfungstage an, die von ihnen als unbestimmte Zeitperioden gedacht werden, behaupten sodann, die fossilienhaltigen Schichten seien im Laufe der Schöpfungstage entstanden und zeigen mehr oder weniger erfolgreich, daß auch unter solcher Voraussetzung zwischen der biblischen Darstellung und dem geologischen Befunde kein eigentlicher Widerspruch bestehe. Während aber die streng concordistische Theorie, welche eine allseitige Uebereinstimmung zwischen dem Wortlaute der Bibel und dem geologischen Thatbestande nachzuweisen sucht, sich nicht durchführen läßt, dürfte die gemäßigte Concordanztheorie, die aber bei den verschiedenen Autoren verschiedene Modificationen erfährt, alle Beachtung verdienen[1]).

Diese Theorie, wie sie von einzelnen vertreten wird[2]), nimmt allerdings ein zeitliches Nacheinander der Schöpfungstage an, verbindet damit aber insofern ein theilweises Nebeneinander derselben, als sie das Werk eines vorhergehenden Tages im Verlaufe der nachfolgenden seine Fortsetzung und seinen Abschluß finden läßt. Zuerst schuf Gott bloß eine Anzahl niederer Pflanzenarten, nicht aber sofort die ganze Pflanzenwelt; bald nachher eine Anzahl von Wasser- und Luftthierarten und wiederum nach einiger Zeit bereits einzelne Arten von Landthieren. Neue, parallel verlaufende Pflanzen- und Thierschöpfungen schlossen sich an, nachdem vorher

1) Als Vertreter gemäßigter Concordanztheorien nennen wir unter den Naturforschern Cuvier, Piancini, Pfaff, Secchi, außerdem Güttler, Naturforschung und Bibel. Freiburg 1877. S. 112 ff.; unter den Theologen Corluy, Spicilegium dogmato-biblicum. Gent 1884. I. S. 163 ff.; Franz Schmid, Zeitschr. für kath. Theol. 1887. S. 262 ff.; Schell, Dogmatik. II. Padb. 1890. S. 262 ff.; Braun, Kosmogonie, Münster 1895. S. 293 ff.; Chr. Pesch, Prael. dogm. III. Freiburg 1895. S. 43 ff.; v. Hummelauer, Comm. in Gen. Paris 1895. S. 59 ff.; Schanz, Apologie des Chr. I. S. 557 ff. 2. Aufl. Freiburg 1895. Die beiden letztern, auch Güttler, suchen übrigens eine Art Vermittelung zwischen der idealen und der Concordanztheorie. Endlich sind zu nennen Hettinger, Lüken, Reusch, Scheeben, Gutberlet u. a.

2) So im wesentlichen Reusch, Bibel und Natur. 2. Aufl. Freib. 1866. S. 288 ff.; erst in den folgenden Auflagen wird die idealistische Theorie vorgetragen.

vielleicht schon manche der früheren Arten zu Grunde gegangen waren, bis dann endlich das Werk der Pflanzen- und Thierschöpfung seinen definitiven Abschluß fand. — Der Umstand, daß in den ältesten fossilienhaltigen Erdschichten Pflanzen und Thiere zugleich gefunden werden, macht keine Schwierigkeit. Denn der Zwischenraum zwischen dem 3. und 5. Tage war möglicherweise verschwindend klein. War er aber von etwas längerer Dauer, dann steht der Annahme nichts im Wege, daß die Entwickelung auf der Oberfläche der Erde inzwischen einen so ruhigen Verlauf genommen habe, daß die Pflanzen auf der Oberfläche einfach verwesten, ohne in das Innere der Erde zu gelangen, um dort zu Petrefacten zu werden. Ueberdies setzt die Entstehung des Thierlebens das Dasein einer Pflanzenwelt voraus, weil letztere nothwendige Bedingung für das Dasein der ersteren ist.

Wenn nun aber Gott zuerst nur wenige Arten von Pflanzen und dann von Thieren schuf, während die gesammte Pflanzen- und Thierwelt erst nach und nach entstand, ist dann die Schöpfung weniger Arten noch bedeutungsvoll genug, um für sie die Bezeichnung eigener Tage oder Epochen zu rechtfertigen? — Freilich! Denn wenn anfänglich auch nur einige Arten entstanden, so trat damit, mochte auch noch die reichere Gliederung fehlen, doch eine ganz neue Gattung von Wesen in die Schöpfung ein, und das war ohne Zweifel epochemachend genug.

Von diesem Ausgleichsversuche, den wir früher (1. Aufl. S. 21) in den Vordergrund stellten, behalten wir das zeitliche Nacheinander und theilweise Nebeneinander der Schöpfungstage bei, glauben aber im übrigen im Anschluß an den geologischen Thatbestand einiges modificiren zu müssen.

Laut fachmännischer Darstellung finden sich in den ältesten Schichten der sog. paläozoischen Periode, deren Entstehung dem Hervortreten des Lichtes am ersten Schöpfungstage vorausging, bereits zahlreiche Ueberreste niederer Organismen, auch schon von Wasserthieren, sogar vereinzelte Spuren von Landthieren. Diese meist augenlose Thierwelt (zum großen Theile krebsartige Tribobiten) war in ihrer Entwickelung auf den Einfluß des Sonnenlichtes

nicht angewiesen. Man beruft sich auf Gen. 1. 2: „Der Geist Gottes brütete (also Leben verursachend) über den Gewässern."

Die jüngern Schichten der paläozoischen Periode setzen jedoch den Einfluß des hervortretenden Lichtes, also den ersten Schöpfungstag voraus. Auch sie enthalten thierische Organismen verschiedener Art, zeichnen sich aber characteristisch aus durch die Spuren einer riesigen Pflanzenwelt (Kohlenlager), die alles andere gleichzeitige Leben förmlich in Schatten stellt. Diese Schichten weisen somit gleichzeitig auf die Werke des zweiten und dritten Schöpfungstages zurück. Die nun folgenden Schichten der sog. mesozoischen Periode setzen den normalen Einfluß der Sonne, also die Werke des vierten, aber auch des fünften Tages voraus. Denn sie enthalten neben andern Organismen Ueberreste von Vögeln, Fischen, vor allem aber einer Riesenwelt von Ungeheuern, deren Element vorzugsweise das Wasser war. Die Schöpfung der Land- und Säugethiere am sechsten Tage findet dann ebenfalls durch die Geologie insofern ihre Bestätigung, als das massenhafte Auftreten dieser Thiere gerade der nun folgenden känozoischen Periode (Tertiärzeit) und den ihr angehörigen Erdschichten ihr characteristisches Gepräge gibt.

Vorstehender Erklärungsversuch, der das Unterscheidende des 3., 5. und 6. Tages nicht so sehr in die Qualität, als in die Quantität (Massenauftreten) der neu erscheinenden Organismen setzt, entspricht den Thatsachen der Geologie, wie auch, jedenfalls viel besser, als die idealistische Lösung, dem Wortlaute der Bibel. Nehmen wir nun mit manchen Theologen noch hinzu, daß dem Adam oder Moses von Gott der Schöpfungshergang in Visionen gezeigt wurde, so erscheint es noch erklärlicher, wie Moses mit Gottes Zulassung in seiner Darstellung gerade das hervorhob, was am meisten in die Augen fiel, während er manches weniger Auffallende überging [1]).

1) Vgl. zum Gesagten Prof. Waagen's, eines Paläontologen, Abhandlung: Das Schöpfungsproblem in ‚Natur und Offenbarung' 1898. S. 641 ff. S. 720 ff. So im wesentlichen übrigens, im Anschluß an Ebrard u. a., schon Gutberlet in den Frankf. zeitgem. Broschüren. Jahrg. 1882. S. 172 ff.

Zweite Unterabtheilung.

Die Schöpfung des Menschen.

§. 7.

Die Schöpfung der ersten Menschen und die Einheit des Menschengeschlechtes.

1. Der Mensch ist laut §. 5 nicht das Product einer natürlichen Entwickelung aus dem Thierreich, wie der Materialismus und Darwinismus annehmen. Nach Lehre des kirchlichen Dogma's ist er von Gott geschaffen[1]), und zwar, wie die h. Schrift anschaulich schildert, unmittelbar von Gott selbst[2]).

Die biblische Darstellung ist anschaulich, zum Theil (formare, spirare, aedificare) anthropomorphistisch. In Wirklichkeit vollzogen sich Schöpfung des Leibes und der Seele und die Vereinigung beider durch Gottes Macht gleichzeitig und in einem Augenblicke[3]). — Die wunderliche Ansicht einiger jüdischer Ausleger, Adam sei ursprünglich Mannweib

1) Deus — utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Vatic. sess. 3. c. 1. Vgl. Lat. 4. bei Denzinger, n. 355.

2) Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. — Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et spiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. — Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam; cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea, haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. I Mos. 1, 27; 2, 7 u. 21 ff. Vgl. Ecclus 17, 1 ff.; Matth. 19, 4; I Cor. 11, 8 ff.; I Tim. 2, 13. — Die Ansicht einzelner, der Mensch sei wenigstens seiner Leiblichkeit nach ein Product natürlicher Entwickelung, verträgt sich, von ihrer inneren Möglichkeit ganz abgesehen, mit der biblischen Darstellung jedenfalls nicht. Mit Recht erklärt das Provincialconcil von Köln T. 1. c. 14: Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse.

3) Vgl. den h. Thomas S. 1. q. 91. a. 4.

(Androgyn) gewesen, ist den Vätern völlig fremd und widerspricht dem klaren Wortlaute der h. Schrift. Die Schrift sagt nicht, Gott habe ihn, den Menschen, sondern sie, die Menschen (otham, nicht otho), als Mann und Weib erschaffen [1]). Die eigenthümliche Ursprungsweise des Weibes aus der Seite des Mannes hat ganz andere Gründe. Sie vollendet die Würde Adam's als des Stammvaters, in welchem alle Menschen ihren Ursprung haben, wie in Gott die gesammte Schöpfung ihren Ursprung hat. Sie weist den Mann hin auf die innige Liebe, die er seinem Weibe schuldet und auf das unauflösliche Band, welches Mann und Weib verbindet. Sie weist endlich hin auf den mystischen Ursprung der zweiten Heva, der h. Kirche, aus der geöffneten Seite Christi, des Bräutigams der h. Kirche und des zweiten Adam [2]).

2. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts vertrat der Kalvinist (später Katholik) Peyrerius die Ansicht, bereits vor Adam seien Menschen geschaffen worden (Präadamiten). Manchen anderen gab die Rassenverschiedenheit unter den Menschen Veranlassung zu der Behauptung, daß außer Adam und Heva gleichzeitig noch andere Menschenpaare geschaffen worden seien (Coadamiten). Beide Ansichten widersprechen dem Dogma.

a) Sie stehen in Widerspruch mit der Lehre der Kirche und der h. Schrift. Schrift und Kirche leiten nämlich die Allgemeinheit der Erbsünde eben aus der Abstammung aller Menschen von dem Einen Adam her [3]). Ferner lehrt die Genesis ausdrücklich, daß es vor Adam noch keine Menschen gegeben habe [4]). Endlich berichtet die Schrift nur von der Schöpfung eines einzigen

---

1) Vgl. I Mos. a. a. O., auch Matth. 19, 4.

2) Vgl. Augustinus, De civ. l. 22. c. 17; Thomas, S. 1. q. 92. a. 2.

3) Das Trid. sess. 5. can. 2. erklärt: Si quis Adae *(primi hominis* cf. can. 1.) praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in *omne genus humanum* transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, a. s., cum contradicat apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

4) Et homo non erat, qui operaretur terram. — Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum, esse hominem solum; — Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius. I Mos. 2, 5. 18. 20.

Menschenpaares und läßt aus ihm das ganze Geschlecht hervorgehen [1]).

b) Vom speculativen Standpuncte aus können und müssen wir uns mit dem Nachweise begnügen, daß die Abstammung aller Menschen von Einem Paare möglich sei, und schicken zum besseren Verständnisse einige Erklärungen voraus.

Unter Species (Art) verstehen wir die Summe derjenigen Individuen, die in allen wesentlichen Eigenschaften übereinstimmen und nur in Folge unwesentlicher Merkmale in sog. Abarten auseinandergehen. Sind die unwesentlichen Merkmale in der Abart constant und erblich geworden, dann heißt sie Rasse; so lange dieses nicht der Fall, haben wir die Spielart oder Varietät.

Die Species kann weder eine neue, wesentliche Vollkommenheit gewinnen, noch auch eine solche verlieren; die Species als solche ist unveränderlich. Darum kann eine Species weder in verschiedene andere Species auseinandergehen, noch auch kann aus der Vermischung zweier Species eine neue dritte resultiren [2]). Daraus folgt dann einerseits, daß alle Species ursprünglich schöpferisch gesetzt sein müssen, und daß jeder Species nothwendig eigene Stammeltern entsprechen; andererseits folgt, daß die Individuen einer und derselben Species nicht nothwendig mehrere Stammeltern voraussetzen, sondern möglicherweise von einem einzigen Elternpaare abstammen können.

Wollen wir also die Möglichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Paare darthun, so müssen wir zeigen, daß alle Menschen einer einzigen Species angehören, und zu dem Ende bedienen wir uns derselben Criterien, nach denen die Naturwissenschaft selbst die Grenzen der Species absteckt.

a) Das wichtigste Criterium ist die unbeschränkte Fruchtbarkeit der Individuen untereinander. Nun aber eignet diese allen Menschen, welchem Volke oder Stamme sie auch angehören mögen.

b) Dazu kommt als accessorisches Criterium die Aehnlichkeit der Individuen. Nun aber stimmen, um von der Gleichheit

---

1) Benedixitque illis Deus et ait: Crescite et multiplicamini et replete terram. I Mos. 1, 28. — Fecitque (Deus) ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. Apg. 17, 26. Vgl. Weish. 7, 1 und Ecclus 40, 1. An letzterer Stelle werden die filii Adam und omnes homines identificirt.

2) Vgl. oben S. 17 f.

der geistigen Veranlagung ganz zu schweigen, in Körpergröße, Körperbau, Lebensdauer, Normaltemperatur, mittlerer Pulsfrequenz u. s. w. alle Menschen wesentlich überein.

Hieraus folgt, daß die Menschheit eine einzige Species bildet, daß die vorhandenen Verschiedenheiten lediglich Rassenunterschiede u. dgl. sind, und daß mithin die Abstammung aller von Einem Paare möglich ist.

Nun wird freilich von manchen Gegnern die Einheit der Species zugegeben. Aber, so behauptet man, gerade die Rassenunterschiede unter den Menschen, namentlich in Hautfarbe und Schädelbau, sind doch so groß, daß sie sich nur durch Annahme mehrerer Stammpaare erklären lassen, in denen sie ursprünglich gesetzt wurden. Auch auf die große Verschiedenheit der Sprachen pflegt man hinzuweisen. Indessen:

1. Die angebliche Verschiedenheit ist in Wirklichkeit so groß nicht, denn die verschiedenen Rassen gehen durch zahlreiche Abstufungen dergestalt ineinander über, daß die Grenze gar nicht oder kaum festgestellt werden kann.

2. Die Naturforscher selbst halten für möglich oder behaupten geradezu, daß die verschiedenen Thierrassen von Einer Urform herstammen. Und Darwin's Theorie, mag sie im übrigen auch weit über's Ziel hinausschießen, hat wenigstens das noch klarer herausgestellt, wie veränderlich die Species innerhalb ihrer Grenzen ist.

3. Erfahrung und Geschichte zeigen, in welchem Grade Klima, Nahrung, Lebensweise u. s. w. modificirend auf die Species einwirken. — Nun könnte es freilich scheinen, als müßten die Rassenunterschiede auch wieder verschwinden, wenn einzelne Individuen jenen Einflüssen dauernd entzogen werden; dieses ist aber erfahrungsmäßig vollkommen nie der Fall. Dagegen läßt sich sagen: Neben den genannten äußeren Einflüssen ist vor allem auch die innere Naturanlage zu berücksichtigen. Jede Species besaß ursprünglich das Vermögen, unter der Einwirkung der genannten äußeren Bedingungen in die verschiedensten Variationen einzugehen, welche Veränderungen dann zum Theil einen constanten Character annahmen und sich zu einem feststehenden Typus ausprägten, der niemals sich wieder völlig verliert [1]).

---

1) Vgl. Joh. v. Müller, Handbuch der Physiologie. Berlin 1844. II. S. 771 ff.; zum Ganzen Güttler a. a. O. S. 201 ff. und Platz, Der Mensch, sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter. Würzburg 1887.

4. Die neuere vergleichende Sprachwissenschaft hat es bereits höchst wahrscheinlich und nahezu gewiß gemacht, daß alle vorhandenen Sprachstämme in einer gemeinsamen Ursprache ihre Wurzel haben [1]).

§. 8.

Schöpfung der menschlichen Seele und ihre natürliche Ausstattung; der Mensch, Gottes Ebenbild; Einheit der Seele; Generatianismus und Creatianismus.

1. Das Dogma der Kirche, daß der Mensch eine unsterbliche Seele besitze [2]), findet in der h. Schrift seine volle Rechtfertigung. Die Genesis (2, 7) spricht die Schöpfung der ersten Menschenseele mit den Worten aus: Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae (spiritum vitalem Weish. 15, 11). Der Ausdruck spiraculum vitae bezeichnet freilich an sich noch nicht sofort den vernünftigen Geist, da er auch vom Lebensprincip der Thiere gebraucht wird [3]). Daß aber das Lebensprincip des Menschen ein wesentlich anderes, als das der Thiere, daß es zugleich vernünftiger Geist sei, ist nach der mosaischen Darstellung unzweifelhaft. Die Genesis läßt Gott vor der Schöpfung des Menschen mit sich selbst zu Rathe gehen, nicht aber vor der Schöpfung der Thiere; beim Menschen wird die Schöpfung der Seele von der Bildung des Leibes unterschieden, bei den Thieren nicht, zum Zeichen, daß die menschliche Seele eine vom Leibe verschiedene, in sich bestehende Substanz sei; endlich wird der Mensch von Gott zum Herrscher der übrigen sichtbaren Schöpfung eingesetzt, er gibt den Thieren einen Namen und erhält von Gott ein Gebot, was alles die Intelligenz und sittliche Freiheit des Menschen evident bekundet. Laut Genesis und

---

1) Vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz. 1861. Güttler, a. a. O. S. 237 ff. Schanz, a. a. O. I. S. 618 ff. Gutberlet, „Eine oder mehrere Ursprachen?“ in ‚Natur und Offenbarung‘. 1893, 11. u. 12. Heft. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft. Freib. 1992, dazu ‚Stimmen aus Maria-Laach‘, 1893. 6. Heft. S. 76 ff.

2) Vgl. Lat. 4 und 5 bei Denzinger, n. 355 und 621, auch Vatic. sess. 3. c. 1, wo die menschliche Seele spiritus, spiritus immortalis genannt wird.

3) Vgl. I Mos. 7, 22.

anderweitigen Schriftstellen[1]) ist also die Seele ihrer natürlichen Beschaffenheit nach eine vom Körper verschiedene, in sich bestehende (subsistente), einfache, unvergängliche Substanz, ausgestattet mit vegetativen, sensitiven und intellectiven Vermögen. — Bezüglich der Väter sei nur bemerkt, daß einzelne derselben, welche den Seelen eine gewisse Materialität zuschreiben, alles dasjenige materiell oder körperlich zu nennen pflegen, was nicht wie Gott absolut einfach, sondern irgendwie zusammengesetzt ist. Nun sind aber alle Dinge außer Gott zusammengesetzt, sei es physisch, wie der Körper, oder metaphysisch, wie der endliche Geist[2]). Die rationelle Beweisführung gehört in die Philosophie[3]).

2. Der Mensch ist laut der Genesis imago et similitudo Dei, wobei zu bemerken ist, daß die h. Schrift diese beiden Ausdrücke promiscue gebraucht, während Väter und Theologen vielfach in der imago einen Hinweis auf die natürliche, in der similitudo einen Hinweis auf die übernatürliche Ebenbildlichkeit finden, während die unvernünftige Creatur lediglich Spuren (vestigia) Gottes aufweist[4]).

Uebrigens ist nicht jede Aehnlichkeit ohne weiteres Ebenbildlichkeit. Damit die letztere entstehe, muß das Eine dem Anderen nachgebildet sein, und zwar in der Absicht, damit das Eine das Andere, und zwar in seinen characteristischen Eigenthümlichkeiten, wenigstens einigermaßen erkennen lasse. Das alles trifft beim Menschen zu. Gott ist seinem eigenthümlichen Sein und Leben nach ein einfacher, unsterblicher, vernünftiger, freier Geist, Herrscher

---

1) Weish. 3, 1 ff. Eccles 12, 7.

2) Eben diese Deutung dürfte auch noch bei den Semipelagianern Gennadius, De dogm. eccl. c. 11 u. 12 und Cassianus, Coll. 7. c. 13, schwerlich bei Faustus, Ep. 3 (Migne, 58. S. 837 ff.) zuläßig sein. Tertullian behauptete schlechtweg die Materialität der Seele und Origenes schrieb der vom irdischen Leibe getrennten Seele eine andere, ätherische Leiblichkeit zu. — Eingehenderes aus der Väterlehre zu den uns hier beschäftigenden Fragen bei Schwane, Dogmengeschichte. I. S. 334 ff. 2. Aufl.; II. S. 425. 2. Aufl.

3) Das Einschlägige, bez. Eingehenderes für diese und die nachfolgenden Fragen bei Kleutgen, Philosophie II. n. 794 ff. Schanz, Apologie. I. S. 432 ff. 2. Aufl.

4) Vgl. Bonaventura, Brevil. II. 12.

über alle Creatur, ewig selig durch Erkenntniß und Liebe seiner selbst, des höchsten Gutes. In allem diesem ist ihm, und zwar nach ausgesprochener göttlicher Absicht, auf Grund seiner geistigen Natur, seiner Stellung in der Schöpfung, seiner Bestimmung zu ewiger Seligkeit in Gott, dem höchsten Gute, der Mensch ähnlich, und zwar, vom Engel abgesehen, unter allen geschaffenen Wesen nur der Mensch allein[1]. Freilich ist diese Aehnlichkeit nur eine unvollkommene; immerhin ist der Mensch ein Ebenbild Gottes und zwar ein natürliches, denn er ist es durch die innerste Beschaffenheit seiner Natur. Auch selbst ein schwacher Hinweis auf das trinitarische göttliche Leben findet sich in der menschlichen Seele, sofern auch ihrem Erkennen das geistige Wort nicht fehlt und sofern auch sie aus dem Willen die Liebe hervorgehen läßt.

Das natürliche Ebenbild wird durch das übernatürliche vervollkommnet, und mit Recht unterscheidet der h. Thomas drei Stufen der Ebenbildlichkeit, die imago naturae, gratiae, gloriae. Das natürliche Ebenbild ist wesentlich und deshalb unverlierbar; das übernatürliche ist außerwesentlich und darum, wenigstens in seiner ersten Stufe verlierbar. — Sofern die Ebenbildlichkeit eine unverlierbare, oder doch dauernde Beschaffenheit des Menschen ist, heißt sie imago secundum habitum. Dieselbe soll aber zur imago secundum actum sich gestalten, und dieses vollzieht sich in dem Maße, als auch die Thätigkeit des Menschen durch Erkenntniß und Liebe Gottes der Thätigkeit Gottes ähnlich wird. Auch bei der actuellen Ebenbildlichkeit sind die vorhin genannten drei Stufen zu unterscheiden[2].

3. Die Manichäer schrieben dem Menschen zwei Seelen zu, die aus dem Wesen Gottes hervorgegangene vernünftige Lichtseele und die in der Materie (Hyle) wurzelnde niedere Seele,

---

1) Durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe, der die verschiedenen Reiche der Schöpfung, des großen Abbildes Gottes, gleichsam in sich concentrirt; dem Leibe, in welchem die Seele ihre belebende, erhaltende, bewegende Kraft bethätigt, und in welchem ihre Schönheit, Hoheit, himmlische Bestimmung sich wiederspiegeln, ist dann der Mensch, im Unterschiede vom Engel, noch in specieller Weise Gottes Ebenbild. Näheres bei Scheeben, Dogmatik. II. l. n. 345 ff.

2) Vgl. S. 1. q. 93. a. 1 ff.

als Sitz der bösen Begierlichkeit. Apollinaris und Ocham unterschieden ebenfalls zwei Seelen im Menschen: den vernünftigen Geist (spiritus, πνεῦμα) und die den Leib informirende, vegetativ-sensitive Seele (anima, ψυχή). Man bezeichnet diese Theorie mit dem Namen Trichotomismus. Auch bei Günther in neuester Zeit finden wir trichotomistische Anschauungen, obgleich er und seine Schüler nur einen sog. Dualismus wollen gelten lassen, da ja Stoff und Psyche (wie Stoff und plastisches Princip bei der Pflanze) nur ein einziges Naturwesen ausmachen [1]). Dem Trichotomismus gegenüber haben wir jetzt die strenge Einheit der menschlichen Seele darzuthun.

a) Die Kirche auf dem achten allgemeinen Concil verwirft den von Photius (wohl nur aus Disputirsucht) vertheidigten Trichotomismus [2]) ausdrücklich als glaubenswidrig [3]). Spätere Erklärungen der Kirche zu Vienne dem Petrus Olivi gegenüber, ferner auf dem Lateranense V., welches dem Pomponatius gegenüber die Erklärung von Vienne wiederholte, endlich in zwei Breven Pius IX. in Sachen Günther's stellen fest, daß die menschliche Wesenheit durch Leib und vernünftige Seele in der Weise abge-

1) Die Verbindung der beiden Substanzen, des lebendigen Leibes nämlich (Leibseele) und des höhern Geistes, betrachtet dann Günther folgerichtig nicht als eine substantielle im eigentlichen Sinne, sondern als eine sog. formale. Günther nimmt nämlich Eine, allgemeine Natursubstanz an, die durch Individualisirung nach dem Selbstbewußtsein strebt; das Selbstbewußtsein aber ist die vollendete Form der Naturdinge. Im lebendigen Menschenleibe nun dringt die Natursubstanz zum Selbstbewußtsein vor. Aber dieses Selbstbewußtsein ist nur ein sinnliches und deßwegen unvollkommen; es wird aber ergänzt und vollendet durch seine Verbindung mit dem geistigen Bewußtsein des höhern Geistes. Sinnliches und geistiges Selbstbewußtsein in ihrer Verbindung, in ihrer realen und lebendigen Wechselwirkung bilden dann die vollendende Form der Menschennatur, und eben in dieser Form besitzen beide Bestandtheile, der lebendige Leib und der Geist, zugleich ihr einigendes Band. Vgl. Kleutgen, Phil. II. n. 664 f.; n. 808 ff.

2) Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. I. S. 675.

3) Veteri et novo testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis patribus et magistris ecclesiae eamdem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam — devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare — et propriam haeresim confirmare pertentent. Denzinger, n. 274.

schlossen sei (absolvi), ut anima rationalis per se et essentialiter sit vera atque immediata corporis forma. Zugleich wird jede entgegengesetzte Behauptung als error in fide hingestellt [1]. Der Ausdruck forma ist dem herrschenden scholastischen Sprachgebrauch entlehnt und bezeichnet jenes Wesensprincip, welches die Materie, mit der es sich zur einheitlichen Substanz verbindet, zum Körper, d. h. zum Körper einer bestimmten Art determinirt, so zwar, daß dieser Körper sein ganzes eigenthümliches Sein und Leben diesem informirenden Princip verdankt. Nach Lehre der Kirche gibt es somit nur zwei Wesensbestandtheile im Menschen, die vernünftige Seele und den durch sie informirten Leib.

b) Der mosaische Schöpfungsbericht weiß nur von einem einzigen seelischen Princip, dem spiraculum vitae, auf Grund dessen der Mensch vegetative, sensitive und intellective Thätigkeit besitzt. Zahlreiche andere Schriftstellen sprechen ebenfalls nur von zwei Bestandtheilen des Menschen, von der Seele und vom Leibe [2]. Wenn die h. Schrift an allen diesen Stellen die Ausdrücke anima und spiritus, ψυχή und πνεῦμα promiscue gebraucht, so folgt, daß anima und spiritus nach der Vorstellung der h. Schrift identisch sind, oder doch nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Substanz bezeichnen. Wenn demnach hier und da beide Ausdrücke nebeneinandergestellt werden [3], dann hat die h. Schrift nicht zwei Substanzen im Auge, sondern eine einzige, an der sie aber eine höhere und niedere Seite unterscheidet. Mitunter wird unter πνεῦμα im Gegensatz zu ψυχή auch der h. Geist und seine Gnade verstanden [4].

c) Das ist auch die Lehre der Väter, welche insbesondere den Apollinaristen gegenüber der Einen Seele ausdrücklich alles zuschreiben, die Belebung des Leibes und die höheren geistigen

1) Vgl. Denzinger, n. 409, 621, 1509.

2) Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam (ψυχήν) autem non possunt occidere. Matth. 10, 28. Vgl. 16, 26. Mulier innupta et virgo cogitat, quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu (πνεύματι). I Cor. 7, 34. Vgl. 5, 3 und Eccles 12, 7.

3) Vivens est enim sermo Dei —, pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus. Hebr. 4, 12. Vgl. I Thess. 5, 23.

4) Z. B. I Cor. 2, 14 ff.

Functionen[1]). Anscheinend trichotomistische Ausdrucksweisen erklären sich wie die ähnlich lautenden der h. Schrift.

d) Um die speculativen Momente wenigstens kurz anzudeuten, so erscheint die Annahme zweier Seelen zunächst durchaus überflüssig und auch das Selbstbewußtsein erhebt Widerspruch. Ferner üben die verschiedenen seelischen Potenzen vielfach einen hemmenden Einfluß aufeinander aus, so daß die eine ruhen muß, während die andere eifrig thätig ist. Dazu kommt weiterhin der vielfache Widerstreit zwischen den höheren und niederen Potenzen, der sich obendrein in einem und demselben Selbstbewußtsein ankündigt, was vernünftigerweise nur durch die Annahme zu erklären ist, daß die höheren und niederen Potenzen in einem und demselben seelischen Principe wurzeln. Endlich ist jene Annahme auch in sittlicher Beziehung nicht ungefährlich.

4. Hinsichtlich des Ursprunges der Seelen bei Adams Nachkommen nahm Origenes, dem später die Priscillianisten, Katharer und Socinianer im ganzen folgten, ein vorweltliches Dasein aller Menschenseelen an und behauptete, diese Seelen hätten gesündigt und seien dann zur Buße und Läuterung in diese grobmateriellen, irdischen Leiber eingeschlossen worden. — Die fünfte allgemeine Synode verurtheilte jedoch diese Lehre des Origenes[2]), und bereits ein ganzes Jahrhundert früher hatte Papst Leo in einem Schreiben an den Bischof Turribius den

1) Gennadius, De eccles. dogmatibus. c. 15 z. B. schreibt: Neque duas animas dicimus in uno homine, — sed dicimus, unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suae substantiae eligat cogitatione, quod vult. Vgl. Athanasius, De incarn. c. Apollin. und Gregor von Nyssa, c. Apollin.

2) Si quis fabulosam animarum praeexistentiam — asseruerit, a. s. Denzinger, n. 187. Uebrigens erfolgte die specielle Verwerfung der Irrthümer der damaligen Origenisten schon in einer Vorversammlung. Die betr. 15 Kanones (Denz. a. a. O.) dürften, wenn nicht durch die Bestätigung des Papstes Vigilius, so doch durch die nachfolgende Zustimmung der Gesammtkirche den Werth einer Cathedralentscheidung gewonnen haben. Dasselbe gilt von den 10, mit den obigen 15 zum Theil sich deckenden Kanones, durch welche schon i. J. 543 die sog. σύνοδος ἐνδημοῦσα in Konstantinopel die Irrthümer des Origenes selbst verurtheilte. Vgl. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh. Münster 1899. S. 129 ff.; der Wortlaut der 10 Kanones ebd. S. 49.

Priscillianisten gegenüber dieselbe Erklärung abgegeben [1]). Die Präexistenzlehre widerspricht auch der h. Schrift, laut welcher Gott alles, auch den Menschen, gut geschaffen hat und laut welcher die Sünde erst durch Adams Fall in die Menschenwelt eingetreten ist [2]); sie widerspricht auch dem Dogma von der Auferstehung, die unter origenistischer Voraussetzung sinnlos wird; ferner der Philosophie, gemäß welcher die Verbindung der Seele mit dem Leibe keine zufällige, sondern eine wesentliche ist; endlich auch dem Selbstbewußtsein, welches von einem vorweltlichen Dasein auch nicht die leiseste Ahnung hat.

5. Die älteren Generatianer (z. B. Tertullian) nehmen an, daß die Seele des Kindes aus der Seele des Vaters emanire, weßhalb diese Theorie auch Traducianismus genannt wird; die neueren hingegen (z. B. Frohschammer), daß sie durch eine sog. secundäre Schöpfungsmacht von den Eltern geschaffen werde [3]). — Beide Annahmen sind speculativ verwerflich; die erstere, weil sie der Einfachheit der Seele widerspricht, die letztere, weil die sog. secundäre Schöpfungsmacht in sich unmöglich ist [4]). — Einzig richtig ist die Ansicht der Creatianer, welche jede Menschenseele durch unmittelbare Schöpfung Gottes entstehen läßt.

a) Schon Papst Leo in dem erwähnten Schreiben an Turribius i. J. 447 stellt es als katholische Glaubenslehre hin, daß die Seelen erst mit dem Körper entstehen, nec ab alio (dem bösen Principe nämlich) incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. Ein Gleiches geschah durch Papst Anastasius i. J. 498. Im 14. Jahrhundert forderte Benedict XII. die armenischen Bischöfe auf, unter anderen Irrthümern gegen die Glaubenslehre auch den

---

1) Denzinger, n. 107.

2) Vgl. I Mos. 1, 31; 3, 1 ff.; Weish. 2, 24; Röm. 5, 12.

3) Dazu kommt noch Rosmini's eigenartige Auffassung. Unter den am 14. Dezember 1887 von der Inquisition verworfenen 40 Thesen dieses Philosophen lautet nämlich die zwanzigste: Non repugnat, ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.

4) Vgl. Grundzüge I S. 145 f., auch oben S. 4.

Generatianismus zu verwerfen. Das Lateranense V. erklärt, daß die Seele corporibus infunditur[1]); noch deutlicher Alexander VII. im 17. Jahrhundert, der in der Constitution Sollicitudo omnium ecclesiarum mit Rücksicht auf den Ursprung der Seele der Gottesmutter von einer creatio et infusio in corpus redet[2]).

b) Die h. Schrift stellt Gott als den pater spirituum in Gegensatz zu den patres carnis, was wenigstens von vielen Theologen im Sinne des Creatianismus gedeutet wird; sie erklärt von Gott: fingens spiritum hominis in eo und lehrt, daß die Seele zu Gott zurückkehre, der sie gegeben[3]).

c) Mit Ausnahme von Tertullian und Rufin sind alle Väter und kirchlichen Schriftsteller bis auf Augustinus für den Creatianismus. Augustinus selbst und mit ihm Fulgentius, Gregor d. Gr., Eucherius und Isidor stehen freilich auch auf Seiten des Creatianismus, wagen aber nicht, ihn entschieden zu vertheidigen, da sie nicht bestimmt wissen, ob bei Annahme desselben sich die Fortpflanzung der Erbsünde hinlänglich erklären lasse[4]). In der Folgezeit, auf Grund der kirchlichen Entscheidungen, war und blieb der Creatianismus sententia communis theologorum, und der h. Thomas steht nicht an, den Generatianismus häretisch zu nennen[5]), während andere Theologen sich mit einer milderen Censur begnügen.

Die Generatianer wenden ein, gemäß I Mos. 2, 2 habe die schöpferische Thätigkeit Gottes aufgehört. — Der h. Thomas antwortet: Freilich hat mit dem 6. Tage Gottes schöpferische Thätigkeit aufgehört, aber nur insofern, als seitdem durch Gottes Thun nichts wesentlich Neues mehr in die Schöpfung eintritt. Was jetzt noch entsteht, ist nichts wesentlich Neues, sondern war bereits vorhanden, sei es causaliter,

---

1) Denz. n. 621.

2) Vgl. Kirchenlexicon. III. S. 1178 ff.; dann Kleutgen's Abhandlung in der Zeitschrift für kath. Theologie. 1883. II. Heft. S. 197 ff.; sowie Philosophie, II. n. 855 ff.

3) Hebr. 12, 9; Zach. 12, 1; Eccles 12, 7.

4) Vgl. Kleutgen, Philosophie. II. n. 859 f.

5) S. 1. q. 118. a. 2.

wie die Individuen der einzelnen Species, oder sei es secundum similitudinem, wie die Menschenseelen [1]).

Es wird ferner eingewendet, nach creatianischer Vorstellung erzeuge der Mensch kein Wesen seines Gleichen, keinen Menschen, sondern nur ein animalisches Gebilde, den Leib; auch cooperire dann Gott durch Schöpfung der Seele zur fornicatio und zum adulterium. — Der englische Lehrer entgegnet: Homo generat sibi simile, inquantum per virtutem (seminis) eius disponitur materia ad susceptionem talis formae, i. e. animae. — In actione adulterorum illud quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur [2]).

Hinsichtlich des Zeitpunctes der Seelenschöpfung schließen wir uns der neueren Wissenschaft an, laut welcher die Schöpfung jeder Menschenseele mit dem Momente der Fructification zusammenfällt [3]).

§. 9.

Begriff des Natürlichen und Uebernatürlichen. Die verschiedenen Status des Menschen und die übernatürliche Ausstattung und Bestimmung der Stammeltern im allgemeinen. Gegensätze gegen die kirchliche Lehre.

1. Natürlich nennen wir alles dasjenige, was auf Grund der Schöpfung zur Wesenheit eines Dinges gehört, aus ihr hervorgeht, von ihr gefordert wird. Speciell für den Menschen ist somit alles das natürlich, was zu seiner Wesenheit gehört, Vermögen und Eigenschaften, überhaupt alle essentiellen und integrirenden Bestandtheile; ferner alles das, was aus der Wesenheit hervorgeht, also die Thätigkeiten, welche der

1) S. 1. q. 73. a. 1. ad 3. — 2) Q. 118. a. 2. ad 4 et 5.

3) Der h. Thomas gibt die ältere Ansicht in folgender Weise wieder: In generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis. 2. c. gent. c. 89.

Mensch durch die in seiner Natur ruhenden Kräfte ausübt und die Vollkommenheiten, welche er durch solche Thätigkeit gewinnt; weiterhin alles dasjenige, dessen der Mensch sonst noch bedarf, um sich naturgemäß entwickeln und seine natürliche Bestimmung erreichen zu können, z. B. der allgemeine, ordentliche, physische göttliche Concurs zum Fortbestande des menschlichen Daseins und zur Bethätigung und Vervollkommnung der natürlichen Kräfte; endlich auch die Seligkeit, die mit der vollendeten Entwickelung dieser Kräfte gegeben ist. — Uebrigens nennen ältere Väter auch wohl dasjenige natürlich, was der Natur nicht widerspricht, oder was ein Wesen von Anfang an sofort besaß, z. B. die Gnade des ersten Menschen [1]).

2. Gott, der durch seinen natürlichen und ordentlichen Concurs in und mit den menschlichen Kräften zur naturgemäßen Entwickelung und Vervollkommnung des Menschen thätig ist, kann aber auch durch unmittelbares, außerordentliches Eingreifen dem Menschen mancherlei Gaben und Vollkommenheiten mittheilen, natürliche sowohl, als auch außerordentliche und höhere. Und die so gespendeten Gaben und Vollkommenheiten können dann der inneren Beschaffenheit ihres Seins nach einer verschiedenen Rangstufe angehören.

a) Dieselben können in sich selbst rein natürlich sein, so zwar, daß sie für den Menschen durch rein natürliche Kraft erreichbar sind. Aber Gott theilt sie dem Menschen ohne dessen Zuthun in übernatürlicher Weise mit, z. B. Kenntniß fremder Sprachen. Hier ist also bloß die Form der Mittheilung übernatürlich, und deßwegen sprechen wir hier von einem supernaturale secundum modum.

b) Dieselben können so geartet sein, daß sie weder zur Natur gehören, noch auch von ihr gefordert werden, noch auch durch natürliche Kraft gewonnen werden können. Indem sie dem Menschen mitgetheilt werden (z. B. Freiheit von unordentlicher Begierde und vom Tode), vervollkommnen sie ihn innerhalb seiner natürlichen Sphäre, Mängel anfhebend, die ihm naturgemäß

1) So bemerkt z. B. Papst Coelestin den Pelagianern gegenüber, daß die Menschheit in Adam die naturalis possibilitas, d. h. das ursprüngliche (= übernatürliche) Können oder Vermögen verloren habe. Vgl. Denzinger, n. 88.

anhaften; oder sie geben ihm wohl gar etwas, was für die menschliche Natur übernatürlich (z. B. Erkenntniß nach Weise der Engel, Vergeistigung des Leibes durch die Verklärung), in einer höheren Ordnung von Geschöpfen freilich, in der Engelwelt, natürlich ist. In diesem doppelten Falle nun ergibt sich das Außernatürliche (praeternaturale), bez. das relativ Uebernatürliche (supernaturale secundum quid).

c) Eine Vollkommenheit kann endlich von einer Art sein, daß sie über der natürlichen Vollkommenheit jeder wirklichen und möglichen Creatur dergestalt erhaben ist, daß sie keinem wirklichen und möglichen Geschöpfe, sondern nur Gott allein als natürliche Vollkommenheit innewohnen kann; von einer Art, daß sie das Geschöpf, dem sie mitgetheilt wird, auf die denkbar höchste Stufe des Seins und Lebens erhebt, indem sie dasselbe in ganz specieller Weise am göttlichen Sein nnd Leben selbst Antheil nehmen läßt. Im Besitze dieses gottgearteten Seins und Wirkens eignet dem vernünftigen Geschöpfe die Ausrüstung für und die Hinordnung auf ein Endziel, das keinem Geschöpfe, sondern nur Gott natürlich ist, die Ausrüstung und die Bestimmung zu einer Seligkeit, die der Seligkeit Gottes gleichgeartet ist und die in der unmittelbaren Anschauung und entsprechenden Liebe Gottes besteht. In diesem Falle nun haben wir das schlechthin Uebernatürliche (supernaturale simpliciter, absolute, secundum substantiam), dessen nähere Bestimmungen sich aus dem Gesagten ganz von selbst ergeben.

Es ist zunächst super omnem potentiam creaturae, d. h. die natürliche Kraft des Geschöpfes reicht nicht hin, dasselbe in sich hervorzubringen, sich dasselbe anzueignen oder zu verdienen, weil eine rein natürliche Kraft zu einer eminent übernatürlichen Wirkung nicht im Verhältniß steht. Es ist ferner super omnem exigentiam creaturae und erscheint als ein donum gratuitum et indebitum, als ein rein gnädiges, unverdientes Geschenk, sofern der weise und gütige Schöpfer es ohne Zweifel der Creatur selbst möglich gemacht hat, aus eigener Kraft alles dasjenige zu erringen, wonach sie ein natürliches Bedürfniß und worauf sie ein natürliches Anrecht hat. Es erscheint ebendeßhalb endlich als ein superadditum naturae, d. h. als eine höhere, als die denkbar höchste Beigabe zur Natur, nicht aber als Bestandtheil derselben.

3. Unter dem Zustande der reinen Natur (status naturae purae) verstehen wir jenen Zustand, in welchem der Mensch bloß dasjenige besitzt, was ihm seiner Natur nach zukommt. Allmähliche Entwickelung der leiblichen wie der geistigen Seite, Kampf gegen Irrthum und niedere Sinnlichkeit, sowie die Sterblichkeit des Leibes sind diesem Zustande eigenthümlich. Das ihm entsprechende Endziel aber, zu dessen Erreichung natürliche Religion und Sittlichkeit das Mittel sind, besteht in der natürlichen Seligkeit, d. h. in der ewig dauernden natürlichen Vollendung, sei es des ganzen Menschen, oder doch der Seele allein, durch eine allseitig ungetrübte, so vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes, des höchsten Gutes, daß alle natürlichen Bedürfnisse befriedigt sind und für den natürlichen Menschen nichts mehr zu wünschen übrig bleibt.

Thatsächlich besaß der erste Mensch neben den rein natürlichen Gütern verschiedene außernatürliche Gaben, die Gaben geistiger und leiblicher Unversehrtheit (dona integritatis), d. h. seine Erkenntnis war frei von gewissen natürlichen Mängeln, sein Wille frei von unordentlicher Begierde; dem Leibe nach war er frei von Krankheit und Tod; er war im Zustande der unversehrten Natur (in statu naturae integrae).

Thatsächlich besaßen die Stammeltern eine noch viel höhere Ausrüstung und die denkbar höchste Bestimmung; und gerade im Interesse dieser ihrer hohen Bestimmung und hohen Würde, zu ihrer allseitigen Beglückung und zur Erleichterung ihrer sittlichen Aufgabe waren ihnen jene Gaben der Integrität von Gott geschenkt. Sie befanden sich im Zustande der über sich selbst emporgehobenen, in die streng übernatürliche Ordnung versetzten Natur (in statu naturae elevatae). Nach Lehre des Dogma's waren sie zu einem schlechthin übernatürlichen Ziele berufen und besaßen, dem entsprechend, eine ebenfalls schlechthin übernatürliche Ausstattung, die heiligmachende Gnade (gratia iustificans, sanctificans). Im Besitze dieser Gnade besaß Adam's Seele die vorhin gekennzeichnete wahrhaft übernatürliche Beschaffenheit, sie war theilhaft göttlicher Natur und gottgearteten Seins, übernatürliches,

vollendetes, naturgetreues Ebenbild Gottes, dem Abbilde nach das, was Gott in Wirklichkeit ist. Mit diesem übernatürlichen Sein aber, welches (als habitus substantivus) die ganze Substanz der Seele göttlich verklärte, war eine Reihe übernatürlicher Vermögen oder Tugenden (habitus operativi) verbunden: göttliche und sittliche Tugenden und die sieben Gaben des h. Geistes. Und so waren auch die Potenzen der Seele über sich selbst emporgehoben und unter dem fortgesetzten Einflusse actueller, übernatürlicher Beihülfe Gottes (gratia actualis) eines wahrhaft übernatürlichen, gottgearteten Wirkens fähig. In dieser seiner gottgearteten Verfassung von Gott an Kindesstatt angenommen hieß der Mensch nicht bloß, sondern er war Kind Gottes und deßwegen auch Erbe Gottes, berechtigt zur Antheilnahme an jenen Gütern, durch welche Gott selbst selig ist, berechtigt zur Theilnahme am unmittelbaren Besitze und Genusse Gottes durch unmittelbare Anschauung und entsprechende Liebe; befähigt zugleich, dieses hohe Endziel durch Werke, die ihm gleichartig und gleichwerthig sind (opera meritoria, salutaria) zu verdienen.

Der Zustand, in welchem der erste Mensch sich ursprünglich befand, vereinigte die ganze Fülle der erwähnten außer- und übernatürlichen Gnaden und Gaben in sich; er heißt nach der vorzüglichsten dieser Gaben Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit (status iustitiae originalis). — Der Zustand der reinen Natur, in welchen Adam durch seine Sünde herabsank, heißt Zustand der gefallenen Natur (st. naturae lapsae); jener Zustand der Uebernatur endlich, in den der Mensch auf Grund der Erlösung zurückversetzt wurde, wird Zustand der wiederhergestellten Natur (st. naturae reparatae) genannt [1]).

---

1) Zur Lehre vom Uebernatürlichen und von der ursprünglichen Gerechtigkeit sind von älteren Theologen zu vergleichen insbesondere Ripalda, De ente supernat. u. c. Bajanos; von neueren: Scheeben, Natur und Gnade. Mainz 1861; v. Schäzler, Natur und Uebernatur. Mainz 1865; Kleutgen, Theologie II.

4. Die nähere Ausführung und Begründung des Gesagten bringen wir in den folgenden §§., zum Theil später in der Lehre von der Gnade. Bevor wir dazu übergehen, das Dasein der ursprünglichen Gerechtigkeit in den Stammeltern und ihren übernatürlichen Character nachzuweisen, führen wir uns zuvor die wichtigsten Gegensätze gegen das kirchliche Dogma vor.

Pelagius und die Socinianer läugnen jede höhere, den Gaben der Natur beigegebene Ausstattung des Urmenschen, da die natürlichen Kräfte ausreichten, die selige Anschauung Gottes zu verdienen. Folgerichtig behaupten sie, daß Adam durch seine Sünde nichts verloren habe und daß der Mensch nach dem Falle gerade so sei, wie Adam vor dem Falle.

Luther, Bajus, Jansenius, Quesnell und die Synode von Pistoja, in wesentlicher Uebereinstimmung, confundirten Natürliches und Uebernatürliches und nahmen an, die ursprüngliche Gerechtigkeit sei allerdings von außen her zur Natur hinzugekommen und könne insofern übernatürlich genannt werden. Indessen hoben sie den Begriff der Uebernatürlichkeit sofort durch die Behauptung auf, daß die selige Anschauung das einzig mögliche Ziel des Menschen sei, zu welchem Gott ebendeßwegen den noch unschuldigen Menschen, sollte derselbe unverdientermaßen nicht höchst unglücklich sein, nothwendig berufen und durch die ursprüngliche Gerechtigkeit entsprechend ausstatten mußte. Diese Gerechtigkeit vermittelt aber kein höheres Sein und auch keine höheren Potenzen; sie besteht darin, oder vielmehr sie kommt dadurch zu Stande, daß der h. Geist den Menschen zum sittlichen Handeln, welches wesentlich in der Liebe Gottes besteht, wirksam anregt. Die sittlichen Potenzen an sich gehören zur Natur des Menschen, nur sind dieselben an sich todt und zum Handeln schlechthin unfähig. Und da mit der Sünde jener Einfluß des h. Geistes verloren ging, so wurde der Mensch in Folge dessen tolal verdorben, oder doch gänzlich unfähig, sittlich Gutes zu thun. Auch alle übrigen höheren Gaben des Leibes und der Seele, welche Adam im Paradiese besaß, kommen laut jenen Irrlehrern den unschuldigen Menschen rechtlich zu, und nur mit Rücksicht auf das gefallene Geschlecht, dem Gott aus Barmherzigkeit die verlorenen Güter wiederschenkte, kann von Gnade Rede sein [1]).

---

1) Eingehenderes bei Scheeben, Dogmatik. II. S. 252 ff.

Einige neuere Theologen (Günther, Hermes, Hirscher) halten ebenfalls Adam's ursprünglichen Zustand für rein natürlich. In diesem Zustande war Adam im Stande, Gott aus eigener Kraft vollkommen zu erkennen (auch dasjenige, was nach dem Dogma Gegenstand übernatürlicher Offenbarung ist), ihn vollkommen zu lieben und sich so auf die selige Anschauung vorzubereiten. Durch die Sünde ging die Herrschaft über die Sinnlichkeit verloren, und wurden in Folge dessen die höheren Vermögen verdunkelt und geschwächt. Darum bedarf der Mensch nunmehr allerdings der Offenbarung und Gnade, aber nur um dasjenige leisten oder besser leisten zu können, was eigentlich die Natur aus eigenen Mitteln zu leisten vermag. — Auch Kuhn setzt die ursprüngliche Gerechtigkeit lediglich in die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, führt aber diese Herrschaft auf den Beistand actueller Gnade zurück.

§. 10.

Dasein der ursprünglichen Gerechtigkeit in den Stammeltern.

Adam besaß nach katholischem Dogma in der That alle jene Gaben und Gnaden, die wir vorhin als Bestandtheile der ursprünglichen Gerechtigkeit unterschieden haben.

1. Er besaß die heiligmachende Gnade.

a) Das Tridentinum definirt: Primum hominem sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse [1]). Nun hatte aber laut demselben Tridentinum Adams Heiligkeit und Gerechtigkeit eben in jener Gnade ihren Grund, die in Adam verloren ging und in der Taufe uns wiedergeschenkt wird, um uns zu Erben Gottes und des ewigen Lebens zu machen [2]).

b) Die h. Schrift betont angesichts des vielfachen Verderbnisses in der Welt die Thatsache, daß der Mensch gerecht aus Gottes Hand hervorgegangen sei [3]). Demgemäß fordert der Apostel auf, uns zu erneuern und den neuen Menschen anzuziehen,

1) Sess. 5. can. 1. — 2) Sess. 6. c. 3, 4 u. 7

3) Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum. Eccles 7, 30.

der nach Gott in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit geschaffen ist[1]).

Der Ausdruck secundum Deum creatus, d. h. secundum imaginem eius (vgl. Col. 3, 10; I Mos. 1, 27) macht es wohl gewiß, daß unter dem neuen Menschen, den wir anziehen und dem wir uns verähnlichen sollen, Adam zu verstehen ist; und dieser war folglich von Gott in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit erschaffen worden. — Will man aber (etwa mit Rücksicht auf das Induimini Dominum Jesum Christum. Röm. 13, 14) unter dem in Gerechtigkeit erschaffenen Menschen Christum verstehen, so bleibt die Stelle dennoch beweiskräftig. Denn wir sollen uns ja erneuern, sollen also etwas anziehen, was wir schon einmal besessen und dann verloren haben, die Gerechtigkeit Christi nämlich. Wann aber besaßen und wie verloren wir diese? — Eben im Stammvater Adam! Denn alle Kinder Adam's kommen ohne die Gerechtigkeit zur Welt[2]) und konnten folglich dieselbe durch eigene persönliche Schuld gar nicht verlieren; sie mußten also in Adam dieselbe besessen, in ihm und durch ihn verloren haben.

Dazu kommt noch die weitere Lehre der h. Schrift, daß Christus als zweiter Adam uns wiederschenke, was wir im ersten verloren haben[3]). Nun ist aber, was Christus uns wiederschenkt, gerade die Gerechtigkeit und Heiligkeit.

c) Der h. Irenäus schreibt dem Stammvater die stola sanctitatis zu[4]), der h. Ambrosius spricht von einem velamen innocentiae[5]), Augustinus von einer magna gratia, von einem indumentum gratiae[6]), der h. Chrysostomus von einem supernae gratiae amictus, auch nennt er[7]) mit dem h. Johannes von Damascus[8]) Adam auf Grund seiner gnadenvollen Ausstattung einen alter angelus oder terrestris angelus. Nach

---

1) Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. Eph. 4, 23 f.

2) Ps. 50, 7; Röm. 5, 12.

3) Röm. 3, 22 ff. 5, 12, ff. — 4) L. 3. c. 23. n. 5.

5) Apol. David proph. c. 8.

6) C. Jul. l. 4. c. 16. n. 82. De civ. l. 14. c. 17.

7) In Gen. hom. 16. c. 1. n. 5.

8) Hom. in Sabb. sanctum. n. 7.

Lehre der Väter verlor Adam diese Gnade, Christus schenkte sie uns wieder, der h. Geist aber führt uns in den Gnadenstand und damit, wie der h. Basilius bemerkt, gewissermaßen in das Paradies zurück[1]).

2. Adam besaß die Gaben der Unversehrtheit (dona integritatis), und zwar zunächst die der geistigen Integrität, d. h. er beherrschte erstens mit seiner Vernunft die niedere Sinnlichkeit vollkommen und war frei von der unordentlichen Begierlichkeit; zweitens besaß er eine hohe intellectuelle Vollkommenheit und war frei von gewissen Mängeln, die dem geistigen Leben des natürlichen, zumal des gefallenen Menschen anhaften.

a) Das Tridentinum sagt von der bösen Begierlichkeit, daß sie ex peccato sei[2]); und folglich war dieselbe vor der Sünde nicht vorhanden.

b) Die h. Schrift weist auf die erste Gabe der geistigen Integrität durch die Bemerkung hin, daß die ersten Menschen nackt waren und sich nicht schämten; auf die zweite, indem sie erzählt, wie Adam alle Thiere mit den ihrer Natur entsprechenden Namen (nominibus suis) benannt habe[3]). Ueberhaupt feiert sie des Stammvaters hohe und allseitige Wissenschaft und Weisheit mit emphatischen Worten[4]).

c) Auch die h. Väter bringen mit Beziehung auf die Darstellung der Genesis das erste Auftreten der Concupiszens mit der Sünde in Verbindung und preisen Adam's hohe Einsicht und reiche Wissenschaft[5]). Speciell der h. Augustin schreibt dem ersten Menschen eine excellentissima sapientia zu, mit welcher die Weisheit der ingeniosissimi nostri saeculi gar nicht verglichen werden könne[6]). Und der h. Thomas fügt hinzu, daß Adam

1) Per Spiritum sanctum datur in paradisum restitutio, ad regnum coelorum assumptio, in adoptionem filiorum reditus. De Spir. sancto c. 15.

2) Sess. 5. can 5.

3) I. Mos. 2, 25; 3, 7 u. 11; 2, 19 f.

4) Et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis. Ecclus 17, 5 f.

5) Vgl. die vorhin genannten Väter an den betr. Stellen.

6) Op. impérf. l. 5. c. 1.

durch übernatürliche Eingießung der entsprechenden Begriffe (per species infusas) alle Wissenschaft besessen habe, welche die Vernunft durch eigene Kraft zu erreichen fähig ist [1]). Daß die Väter den ersten Menschen die dem übernatürlichen Ziele entsprechende übernatürliche Erkenntniß zuschreiben, versteht sich von selbst.

3. Daß Adam auch dem Leibe nach unversehrt, d. h. unsterblich und von Krankheit und Uebeln frei war, erklärt die Kirche auf den gegen die Pelagianer gehaltenen Synoden und schließlich in Trient [2]). Dasselbe ergibt sich evident aus der Darstellung der Genesis, sowie aus anderweitigen Aussprüchen der h. Schrift [3]). Die h. Väter, insbesondere der h. Augustin, betonen unsere Lehre den Pelagianern gegenüber [4]).

Hirscher, Günther u. a. nehmen an, Adam habe sich ursprünglich in sittlicher Beziehung in einem Zustande harmloser Kindheit befunden, seine Frömmigkeit sei eine mehr unwillkürliche und unbewußte gewesen; erst allmählich sei er zu größerer sittlicher Reife gelangt; durch das positive Gebot insbesondere sei er sich seiner Freiheit erst vollkommen bewußt geworden. — Indessen nach der vorhin vorgelegten Darstellung der h. Schrift und der Väter erscheint Adam von Anfang an auf der Höhe leiblicher und geistiger Ausbildung. Wie könnte auch Adam's Sünde noch so große Sünde sein, wenn er erst durch sie zum vollen Bewußtsein seiner Freiheit gebracht wurde? Und wie könnte das Tridentinum (sess. 6. c. 1.) definiren, Adam's freier Wille sei durch die Sünde verschlechtert worden? Es wäre ja das Gegentheil der Fall gewesen. — Wenn einige Väter — auch der h. Irenäus dürfte hierher zu rechnen sein — den ursprünglichen Zustand der Stammeltern als einen Zustand unschuldiger Kindheit darstellen, so thun sie dieses in

---

1) S. 1. q. 94. a. 3.

2) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, — incurrisse mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, — a. s. Sess. 5. can. 1. Vgl. Denzinger, n. 65 u. 145.

3) De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. — In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris. I. Mos. 2, 17; 3, 19. Vgl. Weish. 2, 24; Röm. 5, 12.

4) Z. B. De civ. l. 13. c. 20. Weiteres unten S. 52 f.

ganz anderem Sinne. Adam war ein Kind, weil er durch die ursprüngliche Gerechtigkeit ein echtes Kind Gottes war, sündlos, ohne jede Begierde, kindlich unschuldig und fromm; auch deßwegen, weil allerdings seine Tugend in der Prüfung sich noch bewähren sollte, um so die volle Reife zu gewinnen [1]).

Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura und die Scotisten nehmen an, Adam habe die Gaben der Integrität gleich bei seiner Schöpfung, die heiligmachende Gnade aber etwas später, nach entsprechender Vorbereitung empfangen. Der h. Thomas aber [2]) mit Berufung auf den h. Augustin [3]) und mit ihnen die meisten späteren Theologen behaupten, daß Adam auch die heiligmachende Gnade sofort empfangen habe. Das Tridentinum läßt die Streitfrage unentschieden und sagt von Adam: In qua sanctitate et iustitia (nicht creatus, sondern) constitutus erat. Mit der vorhin erwähnten rationalistischen Auffassung hat diese Streitfrage nichts zu schaffen [4]).

§. 11.

Uebernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit. Der Zustand der reinen Natur.

1. Daß Adam's Heiligkeit und Gerechtigkeit eine streng übernatürliche Gnade war, ist mindestens sententia fidei proxima, mit Rücksicht auf die ordentliche kirchliche Lehrverkündigung wohl schon wirkliches Dogma.

a) Die Kirche verwirft die Sätze des Bajus und des Quesnell, welche die Gnade Adam's nicht als supernaturalis, indebita, superaddita, sondern als naturalis und als sequela creationis hinstellen [5]).

b) Gemäß Lehre der h. Schrift steht fest, daß Christus als zweiter Adam uns mit der heiligmachenden Gnade nur dasjenige

1) Vgl. Kleutgen, Theol. II. n. 366 f.
2) S. 1. q. 95 a. 1.
3) Der Heilige bemerkt, freilich zunächst von den Engeln: Simul eis et condens naturam et largiens gratiam. De civ. l. 12. c. 9.
4) Vgl. Kleutgen a. a. O. n. 397 ff.
5) Denzinger n. 901, 903, 904, 1250.

wiedergeschenkt hat, was wir im ersten Adam verloren haben[1]). Von dieser Gnade lehrt aber die Schrift weiter, daß sie uns zu wahren Adoptivkindern Gottes, zu Erben Gottes und Miterben seines Sohnes mache[2]). Nun aber ist es keinem Geschöpfe natürlich, Kind und Erbe Gottes zu sein. Und folglich besitzen wir, und besaß Adam in der heiligmachenden Gnade ein übernatürliches Gut im strengsten Sinne. — Gemäß fernerer Schriftlehre besteht das Endziel der Kinder Gottes in der unmittelbaren Anschauung Gottes[3]). Nun aber ist es, wie schon die Vernunft mit Leichtigkeit einsieht und die Schrift ausdrücklich betont, keinem Geschöpfe, sondern nur Gott allein natürlich, die göttliche Wesenheit unmittelbar zu schauen[4]). Und folglich ist nicht bloß dieses Ziel, sondern auch die ihm entsprechende Ausrüstung, die heiligmachende Gnade, die mit der Gnade des Jenseits wesentlich identisch ist, übernatürlich im strengsten Sinne und läßt folglich (vgl. §. 9) das Geschöpf an der Natur Gottes selbst, an seinem Sein und seiner Thätigkeit participiren, wie auch die h. Schrift ausdrücklich hervorhebt[5]).

c) Die Väter unterscheiden mit Beziehung auf I. Mos. 1, 26 zwischen natürlichem und übernatürlichem Ebenbild. Das

---

1) Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi. Röm. 5, 8 ff. Vgl. 3, 22 ff.

2) Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Röm. 8, 15 ff. Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. I. Joh. 3, 1. Vgl. Eph. 1, 5.

3) Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. I. Cor. 13, 12. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est. I. Joh. 3, 2.

4) Lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. I. Tim. 6, 16. Vgl. II. Mos. 33, 20; Matth. 11, 27; Joh. 1, 18; 6, 46; I. Joh. 4, 12; I. Cor. 2, 11.

5) Ego dixi: Dii estis et filii excelsi omnes. Ps. 81, 6. Per quem (Christum Jesum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. II. Petr. 1, 4.

letztere ist ihnen nicht Bestandtheil der Natur, sondern ein die Natur schmückendes übernatürliches, himmlisches Gewand (vgl. oben S. 45). Wieder und wieder beziehen sie sich auf Ps. 81, 6 (Dii estis) und II. Petr. 1, 4 (divinae consortes naturae) und lehren, daß wir auf Grund einer Wiedergeburt aus Gott und einer gnädigen Adoption göttlicher Natur, göttlichen Lebens, göttlicher Heiligkeit theilhaftig, Kinder Gottes und gleichsam vergöttlicht werden.

Nach dem h. Irenäus (l. 5. c. 6 u. 9) besteht das übernatürliche Ebenbild in der participatio Spiritus sancti und erhebt uns zu göttlichem Leben. Der h. Cyrill (In Joh. l. 1. c. 9. n. 93) und Johannes Damascenus (De orth. fide. l. 2. c. 12) sprechen von einer participatio divinae naturae. Ebenderselbe (a. a. O.), ferner der Verfasser der Eccl. hier. (c. 1. §. 3), Augustin (In Ps. 49) und viele andere sprechen von einer deificatio, θέωσις der menschlichen Natur. Dahin gehören folgende Aussprüche: Dii per gratiam, sagt Cyrill (a. a. O. n. 74); divinitate dotatus, bemerkt Damascenus (a. a. O.); der h. Cyprian (De idol. van. c. 11): Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo posset esse, quod Christus est; der h. Basilius (De Spir. s. l. 1. c. 7): Hinc (a Spiritu sancto) cum Deo similitudo et, quo nihil sublimius expeti potest, hinc est, ut Deus fias; der h. Augustin (Serm. 13 de temp. c. 1): Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. So auch die Scholastik. Der h. Thomas (S. 1. 2. q. 110) spricht von einer participatio divini boni, divinae bonitatis, divinae naturae, der h. Bonaventura (Brevil. V. 1.) von einer deiformitas[1]).

d) Die theologische Speculation weist auf den Umstand hin, daß Adam durch die Sünde die Gnade verlor; nun kann aber der Mensch durch Sünde nichts verlieren, was innerlich zur Natur gehört und Bestandtheil derselben ist. — Dazu kommt, daß es für ein Geschöpf, so lange es bleibt, was es ist (geschöpflich, endlich, in unendlichem Abstand von Gott), niemals natürlich sein kann, ein Sein, Leben, eine Thätigkeit (Erkenntniß, Liebe) zu besitzen und eine Seligkeit zu genießen, gleichartig dem göttlichen Sein, Leben und Wirken und der göttlichen Seligkeit.

---

1) Näheres bei Kleutgen, Theol. II. n. 65 ff. und Scheeben II. §. 163.

2. Auch die Gaben der Unversehrtheit sind, was ebenfalls mindestens fidei proximum, (relativ) übernatürliche Gnadengeschenke; und zwar gilt dieses zunächst von den Gaben der geistigen Integrität.

a) Die Kirche verwirft die gegentheilige Lehre des Bajus[1]).

b) Die Schrift lehrt, daß die unordentliche Begierlichkeit erst mit der Sünde hervorgetreten sei[2]), woraus folgt, daß ihre frühere Abwesenheit im Gnadenstande Adam's begründet war.

c) Im Anschlusse an die Genesis bringen die sämmtlichen früher S. 45 von uns angeführten Väter die Abwesenheit der Concupiszens mit der Gnade in Verbindung und führen aus, daß die Gnade jede unordentliche sinnliche Regung ferngehalten, daß sie gleich einem Kleide das bedeckt habe, dessen der gefallene Mensch sich schämen muß[3]). Auch auf den übernatürlichen Character der Weisheit und Wissenschaft Adams weisen sie hin. Es liege in der Natur des Menschen, nur allmählich und mühsam die Wissenschaft sich anzueignen, Adam aber habe Gott eine vollendete Wissenschaft sofort bei seiner Schöpfung mitgetheilt[4]).

d) Auch die Vernunft sieht ein, daß unordentliche Begierde mit dem Zustande der reinen Natur von selbst gegeben ist. Denn der sinnliche Trieb wendet sich ganz unwillkürlich den ihm entsprechenden und

1) Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio. Denzinger, n. 906.

2) Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius; et non erubescebant. — Et aperti sunt oculi amborum; cumque cognovissent, se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomáta. — Quis enim indicavit tibi, quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo praeceperam tibi, ne comederes, comedisti? I. Mos. 2, 25; 3, 7 u. 11.

3) Der h. Augustin z. B. schreibt: Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet. C. Jul. l. 4. c. 16. n. 82. Und der h. Chrysostomus: Nudati propter peccatum supernae gratiae amictu sensibilis suae nuditatis sensum acceperunt. In Gen. hom. 16. c. 1. n. 5.

4) Auctor ille nostri generis Adam non in tempore sicuti nos sapientiam videtur esse consecutus, sed a primo statim ortus sui initio perfecta intelligentia praeditus cernitur. Cyrill, In Joh. l. 1. c. 9.

ihn reizenden Objecten zu und eilt in seinem Auftreten vielfach der Entscheidung der Vernunft voraus. Und da er, zwischen sittlich Gut und Bös nicht unterscheidend, auch sittlich unerlaubten Objecten sich zuwendet und dabei in versuchlicher Weise auf den höhern Willen einwirkt, so geräth er mit diesem ganz von selbst in Kampf. Auch rücksichtlich der Stärke und der Dauer seines Auftretens entzieht er sich vielfach der Leitung der Vernunft. Durch alles dieses ist die Unordnung zunächst im sinnlichen Theile, die Fleischeslust gegeben. Analog aber verhält es sich mit dem höhern Begehren. Dasselbe erstrebt seiner Natur nach geistige Genüsse und findet dieselben theils in den eigenen Vorzügen, theils in äußerer Anerkennung und Ehre. Aber auch dieses Begehren nimmt nach natürlichem Verlauf der Dinge einen unordentlichen Character an und wird zur Hoffart, da es für die durch Eigenliebe beeinflußte Erkenntniß schwer ist, sofort und immer die richtige Ordnung und das richtige Maß zu erkennen und anzuerkennen und in vollkommener Selbstverläugnung Gott allein die Ehre zu geben. Ist nun aber in dieser doppelten Beziehung das Begehren einmal unordentlich geworden, so wird auch unordentliche Habsucht sich einstellen, um zur Befriedigung der beiden ersten Triebe die Mittel zu gewinnen.

3. Daß auch die leibliche Unsterblichkeit Adam's ein außernatürliches Gnadengeschenk war, muß schon die Naturwissenschaft einräumen; denn der Tod ist der naturnothwendige Abschluß der naturgemäßen leiblichen Entwickelung. Nach ausdrücklicher Lehre der Kirche und der Schrift hatte die Unsterblichkeit Adam's in der Gnade ihren Grund. Die Kirche verwirft die entgegengesetzte Lehre des Bajus [1]). Ebenso knüpft die h. Schrift den Eintritt der Sterblichkeit an den Eintritt der Sünde und den Verlust der Gnade [2]) und weist auf den Baum des Lebens als Ursache, oder doch als Theilursache der paradiesischen Unsterblichkeit hin [3]). Dasselbe gilt von den Vätern. Der h. Cyrill z. B.

---

1) Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Denzinger, n. 958.

2) Adae vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuae, — in sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es. I. Mos. 3, 17 ff. Vgl. Weish. 2, 24; Röm. 5, 12.

3) I. Mos. 2, 9; 3, 22.

nennt die leibliche Integrität Adam's ein ὑπὲρ τὴν φύσιν ἀγαθόν[1]). Und der h. Augustin bemerkt: Wie die Kleider und Schuhe der Israeliten unverletzt geblieben seien, bis das Volk aus der Wüste in das gelobte Land eingezogen, so würde Gott den Leib des ersten Menschen, falls dieser nicht gesündigt, vor dem Tode bewahrt haben, bis er zur vollen Unsterblichkeit ohne Tod gelangt wäre[2]). Derselbe h. Lehrer unterscheidet mit den späteren Theologen zwischen dem non posse mori, welches dem einfachen Geiste eigne und dem posse non mori des paradiesischen Menschen, dessen Leib durch gnadenvolle Vorsehung Gottes, durch die Frucht vom Baume des Lebens, im Bunde mit den Maßnahmen der eigenen, übernatürlich erleuchteten Vernunft vor Tod und Uebel bewahrt geblieben sei[3]).

Wie früher (S. 48) bemerkt wurde, betrachteten Petrus Lombardus u. a. den anfänglichen Zustand des Stammvaters zunächst nur als Zustand der Unversehrtheit. Wenn nun dieser Zustand von diesen Theologen als ursprüngliche Gerechtigkeit bezeichnet wird, so weichen sie freilich im Ausdrucke von den übrigen Theologen ab; der Sache nach aber rechnen auch sie die heiligmachende Gnade zur Ausstattung des ersten Menschen, wenngleich sie für den Eintritt dieser Gnade einen etwas spätern Zeitpunct annehmen. — Wenn dann weiterhin dieselben Theologen diesen Zustand der Unversehrtheit anscheinend für etwas Natürliches ansehen, so thun sie dieses mit Rücksicht darauf, daß durch die Integrität allein der Mensch nicht wesentlich über sich selbst emporgehoben, sondern lediglich von Mängeln befreit wird, die ihm naturgemäß anhaften.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich die Möglichkeit des reinen Naturzustandes als unmittelbare Folgerung. Ist nämlich der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit in der That ein übernatürlicher Zustand, auf welchen der Mensch keinerlei Anspruch hat, so folgt von selbst, daß Gott unbeschadet seiner

1) In Joh. 1, 14.
2) De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 3.
3) De Gen. ad litt. l. 6. c. 5. De civ. l. 13. c. 20. Thomas, S. 1. q. 97. a. 1. Weiteres über die leibliche Integrität und über ihr Verhältniß zur zukünftigen Verklärung in meinem Werke: Der Auferstehungsleib. §. 24.

Weisheit, Güte und Gerechtigkeit den Menschen im Zustande der reinen Natur erschaffen konnte, ohne heiligmachende Gnade und ohne die Gaben der Unversehrtheit. Concupiszens und Sterblichkeit sind ja, wie soeben gezeigt wurde, mit der eigenthümlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur ganz von selbst gegeben. Und so begreift es sich, weßhalb Jansenius und alle Gegner der übernatürlichen Ausstattung Adam's die Möglichkeit des reinen Naturzustandes so eifrig bestritten, während Väter und Theologen einstimmig für das Gegentheil eintreten, nicht minder die Kirche, welche die gegentheilige These des Bajus verwirft [1]).

Einzelnen Einwendungen gegenüber sei bemerkt, daß der Mensch in statu naturae purae keineswegs ein Kind des göttlichen Zornes sein würde. Denn dieser status ist mit dem status naturae lapsae zwar materiell identisch, nicht aber formell, da er kein Strafzustand ist; und darum wird der eine st. nat. purae, der andere st. nat. lapsae genannt.

Einzuräumen ist, daß der st. nat. purae noch kein Zustand der Vollendung ist. Indessen braucht der Schöpfer den Dingen nicht schon sofort die entsprechende letzte Vollendung zu geben. Die Concupiszens speziell ist an sich noch keine Sünde; sie kann überdies und soll durch den freien Willen beherrscht, geregelt werden [2]).

Wenn Väter und Theologen lehren, durch die Sünde sei die menschliche Natur beraubt, verwundet worden, so folgt hieraus nicht, daß dem st. nat. lapsae und deßwegen auch dem st. nat. purae etwas fehle, was zur Natur gehört. Väter und Theologen betrachten den gegenwärtigen Zustand nur mit Rücksicht auf die übernatürlichen Güter, die wir verloren, als einen Zustand der Verwundung und Beraubung. Vom Naturzustande an sich kann dieses nicht gesagt werden.

Auch würde endlich der Mensch im st. nat. purae recht wohl im Stande sein, seine natürliche Bestimmung zu erreichen. Denn in diesem status würde ohne Zweifel das geistige Verderben in der Menschheit bei weitem nicht die Stärke annehmen, die es in st. nat. lapsae thatsächlich angenommen hat, wo der Mensch Sünde auf Sünde

---

1) Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Denzinger, n. 935.

2) Trid. sess. 5. can. 5.

häuft und überdies einem so gewaltigen Einflusse Satans unterliegt. Der Hülfe Gottes würde der Mensch im Zustande der reinen Natur immerhin bedürfen, aber keines übernatürlichen, sondern nur des Beistandes der natürlichen Providenz.

Dritte Unterabtheilung.

Schöpfung und Sündenfall der Engel.

§. 12.

Dasein der Engel; Zeitpunct ihrer Schöpfung und ihre Zahl.

1. Das Dasein der Engel, von den Sadduzäern[1]) und Rationalisten geläugnet, ist Glaubenslehre. Die Kirche bekennt bereits auf der ersten allgemeinen Synode den allmächtigen Gott als den factor visibilium omnium et invisibilium und definirt ausdrücklich diese Lehre auf dem Lateranense IV, dessen Erklärung vom Vaticanum wörtlich wiederholt wird[2]). Schrift und Väter bezeugen diese Wahrheit an unzähligen Stellen, und auch selbst die Vernunft spricht sich für die hohe Congruenz dieser Lehre aus, sofern gerade in rein geistigen Wesen die ganze Stufenfolge der Geschöpfe den entsprechenden Abschluß findet.

2. Auf Grund derselben kirchlichen Definitionen ist es ebenfalls Glaubenslehre, daß die Engel aus Nichts geschaffen sind[3]). Die h. Schrift bezeugt das Gleiche[4]), nicht

1) Vgl. Apg. 23, 8.

2) Deus simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Denzinger, n. 355. Vgl. Vatic. sess. 3. c. 1.

3) Vgl. auch can. 4 des Vaticanums: S. q. d., res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse, a. s.

4) Benedicite omnia opera Domini Domino, — benedicite angeli Domini Domino. Dan. 3, 57 f. In ipso (Christo) condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates. Col. 1, 16.

minder erklärt sich die Vernunft für diese Lehre, weil sie sonst Unmögliches behaupten müßte: die Aseität der Engel nämlich oder ihre Emanation aus Gott.

3. Daß die Engel nicht von Ewigkeit geschaffen sein können, dürfte sich auch schon aus der Vernunft beweisen lassen [1]). Auf Grund der angeführten kirchlichen Entscheidungen ist es jedenfalls wiederum Glaubenslehre, daß sie thatsächlich in der Zeit geworden sind.

Rücksichtlich des Zeitpunctes ihrer Erschaffung nehmen einzelne an, derselbe gehe der Schöpfung dieser sichtbaren Welt (dem In principio der Genesis) kürzere oder längere Zeit voraus. Indessen nach Darstellung der h. Schrift hatte vor der Schöpfung dieser sichtbaren Welt nichts anderes Dasein, als der ewige Gott allein [2]). Andere lassen die Engel am ersten Schöpfungstage (fiat lux) geschaffen sein. Das einmüthige Urtheil der Theologen erklärt es nunmehr auf Grund der angeführten lateranensischen Definition für eine sententia certa, daß die Engel zugleich mit dem Urstoffe geschaffen seien.

Denn wenn wir auch zugeben, daß das Concil zunächst nur die Schöpfung der Engel aus Nichts und die Zeitlichkeit derselben im allgemeinen habe definiren wollen, nicht aber den Zeitpunct derselben; und wenn wir ferner zugeben, daß das simul nicht nothwendig von der Zeit, sondern ähnlich wie Ecclus 18, 1 auch im Sinne von allzumal oder gleicherweise (κοινῇ, ὁμοιῶς, pariter, aequaliter) verstanden werden könne, so sagt ja das Concil, die rein geistige und die körperliche Creatur seien beide ab initio temporis geschaffen worden. Und folglich fällt die Schöpfung der Engel mit der ersten Schöpfung körperlicher Creatur, also mit der Schöpfung des Urstoffes der Zeit nach zusammen.

4. Nach den Andeutungen der h. Schrift ist die Zahl der Engel ungemein groß [3]). Hinlänglich vertreten ist die Ansicht, daß ihre Zahl größer sei, als die aller Menschen bis zum jüngsten

1) Vgl. oben S. 14.

2) Vgl. Spr. 8, 22; Joh. 17, 5; Eph. 1, 4.

3) Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei. Dan. 7, 10. Vgl. I Mos. 32, 2; V Mos. 33, 2; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 22; Jud. 14; Off. 5, 11.

Tage. Der h. Thomas muthmaßt, daß ihre Zahl unvergleichlich (incomparabiliter) größer sei, als die Zahl der materiellen Substanzen [1]).

§. 13.

Die rein geistige Natur der Engel; ihr Verhältniß zum Raume und ihr sichtbares Erscheinen.

1. Die Engel sind rein geistiger Natur (formae completae subsistentes) und sind deßwegen zur etwaigen Vollendung ihres Seins der substantiellen Verbindung mit einem Leibe weder fähig, noch auch bedürftig. Diese Lehre ist als sententia fidei proxima anzusehen.

a) Das Lateranense a. a. O. stellt die geistige Creatur, den Engel, in Gegensatz zur körperlichen und zur körperlich-geistigen.

b) Die h. Schrift nennt die Engel einfach Geister, spiritus [2]), der Apostel nennt sie überdies unsichtbar und stellt sie dem Fleisch und Blut, d. h. dem geistig-körperlichen Menschen gegenüber [3]). Hätten die Engel einen Leib, so könnte zwar gesagt werden, sie hätten einen Geist, bez. eine Seele, nicht aber, sie seien Geister. — Einwendend weist man auf die Bemerkung der Genesis hin, daß die Söhne Gottes sich aus den Töchtern der Menschen Weiber genommen hätten [4]). Indessen unter Söhnen Gottes versteht die Schrift bald Engel, bald Menschen; und letzteres ist hier offenbar der Fall. Denn die guten Engel thun dergleichen nicht, die bösen Engel aber sind nicht mehr Söhne Gottes.

---

1) Vgl. S. 1. q. 50. a. 3.

2) Nonne omnes sunt administratorii spiritus? Hebr. 1, 14. Vgl. Matth. 8, 16; Luc. 10, 20; 11, 24 u. 26.

3) In ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes. Col. 1, 16. Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed — contra spiritualia nequitiae in coelestibus. Eph. 6, 12.

4) Videntes filii Dei filias hominum, quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores. 6, 2.

c) Die größere Mehrheit der Väter und der älteren kirchlichen Schriftsteller lehrt ausdrücklich oder einschließlich die rein geistige Natur der Engel.

Einige Kirchenschriftsteller und Väter schreiben (mit Rücksicht auf Ps. 103, 4) den Engeln luftförmige, feurige, ätherische Leiber zu. Und wenn es auch wahr ist, daß die meisten dieses bloß bildlich oder vergleichsweise thun, so gilt das doch nicht gerade von allen. Ebenso ist bei einigen anderen Vätern ebenfalls von einer gewissen Körperlichkeit oder Materialität der Engel Rede. Auch dieses geschieht von den meisten nur insofern, als sie alles dasjenige materiell oder körperlich nennen, was nicht wie Gott absolut einfach, sondern irgendwie, wenn auch nur metaphysisch (wie die Engel und menschlichen Seelen), zusammengesetzt ist. Aber auch hier denken einzelne wenige an eine zwar ätherische, aber wirkliche Leiblichkeit. Wenn noch andere Väter, z. B. der h. Augustin und selbst der h. Bernhard noch, sich zweifelhaft verhalten, so darf das nicht befremden, da bis dahin das kirchliche Lehramt noch nicht klar genug gesprochen hatte [1]).

Seitdem das Lateranense die Engel unverkennbar als pure Geister hinstellt, behauptet die sententia communis die rein geistige Natur der Engel in einer Weise, daß ein Widerspruch mindestens verwegen sein würde.

2. Da der Engel nicht allgegenwärtig ist, so ist er nicht überall, sondern nur in einem beschränkten Raume zugegen. Weil er aber eine immaterielle Substanz ist, so ist er nicht circumscriptiv im Raum, wie der Körper, der mit seinen Theilen die einzelnen Theile des Raumes ausfüllt und von allen Seiten vom Raum umschrieben und umgränzt ist. Der Engel ist definitiv im Raum, d. h. er ist zwar dergestalt auf den Raum angewiesen, daß er, so lange er an diesem Ort ist, nicht zugleich an einem ganz andern sein kann; aber dabei wird er vom Raum nicht umschlossen, sondern er selbst umschließt den Raum durch seine Gegenwart, Kraft und Substanz, und zwar so, daß er mit seiner ganzen

1) Um einige Namen zu nennen, so nehmen z. B. Justin, Cyprian, Lactantius, Ambrosius, Basilius irgend eine Leiblichkeit bei den Engeln an, während Gregor v. Nazianz sich unbestimmt ausdrückt. Vgl. Schwane, Dogmengesch. II. 2. Aufl. S. 232, 241, 246.

Substanz im ganzen Raum und zugleich in jedem einzelnen Theile desselben gegenwärtig ist. Er ist im Raum non ut contentum, sed ut continens, bemerkt der h. Thomas[1]). Dementsprechend vollzieht sich auch die locale Bewegung des Engels. Er bewegt sich so, daß er successiv die einzelnen Räume mit seiner Gegenwart umschließt. Und weil die Bewegung eine successive ist, so ist sie ebendeßwegen auch eine zeitliche, obgleich sie selbstredend alle empirische Bewegung an Schnelligkeit übertrifft[2]).

3. Nach der Darstellung der h. Schrift sind die Engel nicht selten in sichtbaren Leibern den Menschen erschienen. Einzelne sind der Ansicht, die Engel wirkten in diesem Falle bloß auf die Imagination ein, und diese versetze dann das empfangene Bild durch Vermittelung der Sinnesnerven nach außen hin, ähnlich wie es im Traume geschehe. Dagegen bemerkt der h. Thomas, daß diese Erklärung nur in dem Falle zutreffen könne, wo bloß ein einzelner eine derartige Erscheinung habe. Wo aber ein Engel unterschiedslos von allen wahrgenommen werde (z. B. bei Abraham, Loth, Tobias), da sei an keine bloße Imagination, sondern an etwas objectiv Wirkliches zu denken. In solchen Fällen hätten die Engel virtute divina, quantum necesse est, sich aus irdischen Stoffen einen wirklichen Körper gebildet[3]). Selbstverständlich ist dann aber die Verbindung des Engels mit diesem Körper keine substantielle, vitale, sondern nur eine äußere, räumliche; und die Functionen, die der Engel durch ihn vollzieht, sind lediglich mechanische, durch äußere Application seiner Kraft[4]).

§. 14.

Natürliche Ausstattung und Rangordnungen der Engel.

1. Daß die Engel Erkenntniß besitzen, und zwar eine weit vollkommenere, als die Menschen, ergibt sich aus ihrer

---

1) S. 1. q. 52. a. 1.

2) Vgl. die genauere Ausführung in meiner Abhandlung: Das natürliche Wollen der Engel, im Mainzer Katholik. 1880. II. 4. Heft. S. 359 ff.

3) Q. 51. a. 2.

4) Eingehenderes im Kath. a. a. O. 5. Heft. S. 456 ff.

höheren, rein geistigen Natur, und wird auch von der h. Schrift gelehrt[1]). Nähere Bestimmungen geben die Theologen.

Die Erkenntniß des Engels ist zunächst ihrem Inhalte nach vollkommener, als die der Menschen, sofern der Engel alles das erkennt, auch das einzelne, und zwar erschöpfend (comprehensiv), was in der natürlichen Schöpfung für den endlichen Geist überhaupt erkennbar ist.

Sie ist ihrem Ursprunge nach vollkommener, sofern der Engel sein Wissen unmittelbar Gott verdankt, der ihm dasselbe in Form anerschaffener, geistiger Begriffe oder Ideen (species congenitae, connaturales) und zwar sofort im Momente der Schöpfung mittheilte[2]). Die Theologen berufen sich auf ein Wort der h. Schrift, welches sie auf Lucifer vor seinem Falle beziehen[3]); sie weisen insbesondere auch auf die eigenthümliche Natur des Engels hin. Das geistige Leben der menschlichen Seele ist nämlich vom Leibe abhängig und entwickelt sich deßwegen nur allmählich. Für das geistige Leben des Engels aber gibt es eine solche Entwickelung nicht. Und weil überdies die Vollkommenheit des Engels eine wesentlich höhere, als die der menschlichen Seele ist, so geziemte es sich für ihn, vom Augenblicke seiner Schöpfung an sich im Vollbesitze des seiner Natur entsprechenden Wissens zu befinden.

Auch hinsichtlich seiner Form wird das Erkennen des Menschen von dem des Engels übertroffen. Letzteres ist rein geistig, da der Engel ein sinnliches Erkenntnißvermögen gar nicht besitzt. Es ist ferner ausschließlich intellectuell, d. h. da der Engel in seinen Ideen alles Geschöpfliche vollkommen erkennt, so gibt es für ihn auf diesem Gebiete auch kein discursives Denken, wie beim Menschen, der durch Urtheil und Schluß von der Erkenntniß des Einen zur Erkenntniß des Andern fortschreiten

---

1) Tu autem domine mi rex sapiens es, sicut habet sapientiam angelus Dei, ut intelligas omnia super terram. II Kön. 14, 20. Vgl. Ps. 8, 6; II Petr. 2, 11.

2) Zur Erklärung des Wortes species vgl. Grundz. I. S. 126 f.

3) Plenus sapientia et perfectus decore — in die, qua conditus es. Ez. 28, 12 f.

muß. Darum nennt die Scholastik im Gegensatz zur anima rationalis die Engel substantiae intellectuales oder einfach intelligentiae. Das Erkennen des Engels ist endlich einfacher als das des Menschen und ist insofern dem göttlichen Erkennen ähnlicher. Gott erkennt nämlich alles in einer einzigen Idee, d. h. in seinem eigenen Wesen[1]), während es für den Menschen einer großen Fülle von Begriffen bedarf. Die Erkenntniß des Engels steht in der Mitte, sofern derselbe nicht zwar durch eine einzige Idee, wie Gott, wohl aber durch eine weit geringere Anzahl von Ideen, als der Mensch, die Gesammtheit der Dinge erkennt. Die englischen Ideen sind somit viel universeller, als die der Menschen, in Folge dessen der Engel durch eine einzige Idee zahlreiche Objecte zugleich erkennt, und zwar ganz klar und distinct, nicht bloß nach ihrer allgemeinen Beschaffenheit, sondern auch nach allen ihren individuellen und accidentellen Bestimmungen. Und je vollkommener der Engel ist, desto universeller und desto weniger zahlreich sind seine geistigen Begriffe.

In der angegebenen Weise erkennt also der Engel die ganze natürliche Schöpfung: sich selbst, die Geisterwelt und Körperwelt. Nur ist zu bemerken, daß er zur Erkenntniß seines eigenen Wesens einer eigenen Species nicht bedarf, da seine Wesenheit selbst die Stelle der Species einnimmt. Gottes Dasein und Wesen erkennt der Engel nur mittelbar (abstractiv), wie wir, wenngleich dem Grade nach viel vollkommener, da der Engel die Werke Gottes weit vollkommener erkennt.

Fraglich ist, ob von Seiten der geschaffenen Dinge noch irgend eine physische Einwirkung auf die Erkenntniß des Engels nothwendig sei, damit dieser die Dinge selbst intuitiv erkenne oder schaue, wie sie in sich selbst, außerhalb des Engels, in objectiver Wirklichkeit da sind. Einzelne Theologen bejahen, sehr viele aber verneinen es und bemerken, die bloße objective Gegenwart eines Dinges in der Schöpfung reiche hin, um es für den Engel unter Vermittelung des anerschaffenen Erkenntnißbildes zum Gegenstande unmittelbarer Intuition zu machen.

---

1) Grundz. I. S. 126 f.

Im Anschluß an das Gesagte erklärt sich, wie der eine Engel die Gedanken des anderen zu erkennen vermag, und damit erklärt sich dann weiter, was unter der Sprache der Engel zu verstehen ist. Die Engel reden miteinander, indem sie sich gegenseitig ihre Gedanken schauen lassen. Und so ist es möglich, daß der an natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß höher gestellte Engel dem niedriger gestellten von seinem reichern Wissen mittheile oder ihn illuminire, wie die Scholastik sagt. Mit Gott reden die Engel in ähnlicher Weise und tragen ihm so ihre Gebete und Anliegen vor.

Die dem Engel eigene natürliche Erkenntniß der geschaffenen Dinge wird vom h. Augustin cognitio vespertina genannt im Gegensatz zur cognitio matutina, kraft welcher der Engel in der visio beatifica dieselben Dinge auch im hellleuchtenden Spiegel des göttlichen Wesens erkennt.

Das natürliche Erkennen des Engels hat selbstredend auch seine Schranken. Der eine Engel erkennt nicht ohne weiteres die inneren Gedanken und Entschlüsse des anderen, sondern dann erst, wenn sie auf ihn durch den freien Willen des anderen Engels hingeordnet und ihm dadurch zur Anschauung dargeboten werden; und dasselbe gilt von den inneren Gedanken und Rathschlüssen der Menschen. Eine absolut unabhängige Erkenntniß auch der geheimsten Gedanken wird eben nur Gott allein von der h. Schrift zugeschrieben [1]). Noch weniger besitzt der Engel eine sichere Erkenntniß der zukünftigen freien Handlungen; er erkennt dieselben durch die anerschaffenen Species erst dann, wenn sie in die Wirklichkeit treten [2]). Doch eignet dem Engel nach dieser doppelten Richtung hin ein reiches, conjecturales Erkennen. Durch Betrachtung und Vergleichung dessen, was er weiß und sieht, urtheilt er, ohne aber (wenigstens der gute Engel) mit Bestimmtheit zu entscheiden, über die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit

1) Tu nosti solus cor omnium filiorum hominum. III Kön. 8, 39. Vgl. I Paral. 28, 9; Jer. 17, 10.

2) Die betreffenden Species, erklären die Theologen, sind zunächst bloß dem Habitus nach, unentwickelt, im Erkenntnißvermögen des Engels enthalten. Erst im gegebenen Augenblicke treten dieselben, kraft göttlicher Disposition oder kraft göttlichen Concurses, in entsprechender Entfaltung vor das geistige Auge des Engels und ermöglichen so eine klare Erkenntniß.

des einen oder andern, in Folge dessen beim guten Engel ein eigentlicher Irrthum gar nicht möglich ist. — Alles dasjenige endlich, was in sich schlechthin übernatürlich ist, ist der natürlichen Erkenntniß des Engels erst recht verschlossen. Denn zum Zwecke seines natürlichen Erkennens hat Gott ihm bloß diejenigen Erkenntnißbilder mitgetheilt, welche auf die natürliche Ordnung der Dinge Bezug haben [1]).

2. Wie durch höhere Erkenntniß, so übertrifft der Engel den Menschen auch durch höhere Willensmacht. Daß der Wille des Engels in sittlicher Hinsicht frei ist, ergibt sich aus seiner sittlichen Prüfung [2]). Daß seine sittliche Willensmacht größer ist, als die der Menschen, folgt aus der höheren Natur des Engels. In Folge dessen ergreift und umfaßt der gute Engel das sittlich Gute, der böse Engel das sittlich Böse mit weit größerer Energie, als es beim Menschen der Fall ist. Bei den guten Engeln hörte dann nach ihrer sittlichen Prüfung die Möglichkeit der Sünde auf, was ja ein hoher Vorzug der Freiheit ist.

Aber auch durch höhere physische Macht ist der Wille des Engels dem Menschen überlegen. Auf diese höhere Macht weist der h. Petrus hin [3]); sie folgt auch aus verschiedenen Namen der Engel (virtutes, potestates, dominationes) und endlich aus verschiedenen Kraftwirkungen derselben, welche die h. Schrift erzählt [4]).

Auch die Willensmacht des Engels hat selbstredend ihre Schranken. Der Engel besitzt keine schöpferische Macht [5]). Ebendeshalb ist er auch nicht im Stande, ein eigentliches Wunder (miraculum maius) zu wirken, d. h. eine Wirkung zu setzen, die, alle geschöpflichen Kräfte übersteigend, nur durch unendliche, schöpferische Macht zu Stande kommt [6]). Was der Engel durch eigene Kraft direct im Bereiche der Natur vermag, wird stets den Character einer bloß accidentellen

---

1) Vgl. S. 1. q. 54—59; q. 106 u. 107. Eingehenderes im Katholik a. a. O. I. u. II. Heft.

2) Vgl. unten S. 67.

3) Angeli fortitudine et virtute — maiores. II Petr. 2, 11.

4) II Kön. 24, 16; IV Kön. 19, 35; Job 1, 12 ff.; Dan. 3, 49; 6, 22; 14, 35; Apg. 12, 7 ff. 12, 23.

5) Vgl. Grundzüge der Dogmatik. I. S. 145 f. 2. Aufl.

6) Grundz. der Apol. S. 40.

Veränderung, einer localen Bewegung u. dgl. an sich haben. Substantielle Veränderungen und die damit verbundenen Erscheinungen kann er nur indirect verursachen, indem er körperliche Substanzen (dem Chemiker ähnlich) durch locale Bewegung in Verhältnisse bringt, daß nach den herrschenden Naturgesetzen derartige Veränderungen und Erscheinungen erfolgen müssen. Weil aber die Macht des Engels die menschliche bei weitem übertrifft, so kann er in dieser Beziehung allerdings relativ übernatürliche, d. h. übermenschliche Kraftwirkungen (effectus mirus, mirabilis; miraculum minus, quoad nos) zu Stande bringen. Freilich ist er in diesem Wirken von Gottes Willen und Zulassung gänzlich abhängig [1]).

3. Die fünfte allgemeine Synode lehrt den Origenisten gegenüber, daß die reinen Geister nicht mit gleicher Wesenheit, Macht, Erkenntniß geschaffen worden seien [2]), und wir haben demnach die ungleiche Vollkommenheit der Engel und eine damit gegebene Rangordnung im allgemeinen als dogmatische Wahrheit anzusehen. Auch die Vernunft findet eine solche Rangordnung im großen Reiche der Geister höchst congruent.

In der h. Schrift finden sich neun Engelnamen, die man in drei Hierarchien zu gruppiren pflegt. Die erste umfaßt die Seraphim, Cherubim und Throne; die zweite die Herrschaften, Mächte und Gewalten (dominationes, virtutes, potestates); die dritte die Fürsten (principatus), Erzengel und Engel [3]). Obgleich nun die Väter in der Classification der Engel nicht ganz einig sind, indem einzelne weniger, einzelne mehr als neun Chöre zählen, so spricht sich doch nunmehr (seit Pseudo-Dionysius und Gregor d. Gr.) der einmüthige Consens der Theologen in einer Weise für das Dasein von neun Engelchören aus,

1) Vgl. Katholik a. a. O. 5. Heft. S. 462 ff.

2) S. q. d., omnium rationalium productionem fuisse mentes corporis et materiae expertes, absque ullo numero et nomine, adeo ut eorum omnium fuerit unitas identitate substantiae, potentiae et virtutis, atque unione et cognitione erga Deum verbum — et assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, — atque hinc factum esse, ut alii Cherubim, alii Seraphim, alii principatus — effecti fuerint ac vocati, a. s. Denziger, n. 188. Vgl. oben S. 35. Note 2.

3) Vgl. I Mos. 3, 24; Is. 6, 2; Röm. 8, 38; Eph. 1, 21; Col. 1, 16; I Thess. 4, 15.

daß ein Widerspruch verwegen sein würde. — Diese Gradunterschiede in der Engelwelt haben dann einerseits selbstredend in der Verschiedenheit der Gnade und Glorie, andererseits ohne Frage in der unterschiedlichen Vollkommenheit der Natur ihren Grund, was auch die h. Schrift insofern bestätigt, als sie auf den Fortbestand solcher Unterschiede auch bei den Teufeln hinweist, die doch keine Gnade mehr haben[1]). Das Maß der Gnade richtet sich eben, wenigstens im allgemeinen, nach der Vollkommenheit der Natur[2]).

Der h. Thomas hält dafür, daß jeder einzelne Engel eine eigene Art (Species) repräsentire[3]). Zahlreiche andere Theologen sind wohl mit Recht entgegengesetzter Meinung. Wir werden mit Suarez u. a. annehmen dürfen, daß die drei Hierarchien der Engel ebensoviele Gattungen (genera) repräsentiren, die Chöre oder Ordnungen ebensoviele Arten, wobei die Möglichkeit besteht, daß auch die einzelnen Arten noch in mehrere Unterarten auseinandergehen. Diese Unterschiede können nur darin ihren Grund haben, daß die intellectuelle Natur und Thätigkeit der Engel ihrer natürlichen Beschaffenheit und Vollkommenheit nach verschiedene Grade aufweisen, wobei jedenfalls die geringere oder größere Universalität der anerschaffenen Begriffe, das verschiedene Maß physischer Kraft u. a. in Betracht kommen[4]).

---

1) Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum. Eph. 6, 12. Vgl. Matth. 12, 24 u. 45; 17, 20.

2) Ordines distinguuntur in angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia, quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium. S. 1. q. 108. a. 4.

3) S. 1. q. 50. a. 4. — Die verschiedenen Arten irdischer Wesen gehen nach Thomas deßwegen in Individuen auseinander, weil ihre Wesensform durch Mittheilung an unterschiedliche materielle Substrate (materia signata) vervielfältigt werden kann. In der Welt der reinen Geister bildet demnach jedes Individuum eine eigene Species.

4) Wie viele Gattungen und Arten von Pflanzen und Thieren unterscheiden wir nicht, je nach der verschiedenen Beschaffenheit und Vollkommenheit des vegetativen und sensitiven Lebens! Und doch sind sie alle Pflanzen, bez. Thiere. Vgl. S. 1. l. c.

§. 15.

Die übernatürliche Ausstattung der Engel und die Sünde in der Engelwelt.

1. Die h. Schrift deutet mehrfach auf eine durch Sünde verlorene, also höhere, übernatürliche Ausstattung der Engel hin[1]). Auch aus dem Umstande, daß die guten Engel nunmehr in der übernatürlichen, seligen Anschauung sich befinden[2]), muß auf eine vorgängige, entsprechende Ausstattung derselben, also auf den Besitz der heiligmachenden Gnade geschlossen werden, mit welcher Gnade dann selbstredend die entsprechenden übernatürlichen Erkenntnisse und Tugenden verbunden waren. — Bei den Vätern und Theologen herrscht nur darüber Meinungsverschiedenheit, ob die übernatürliche Begnadigung gleich im Momente der Schöpfung, oder etwas später stattgefunden habe. Das erstere behaupten mit dem h. Augustin[3]) die bedeutendsten Väter und viele Scholastiker. Petrus Lombardus u. a. freilich nehmen auch hier (wie bei den ersten Menschen) das letztere an. Der h. Thomas erklärt die erstere Ansicht für wahrscheinlicher[4]), für sie tritt der römische Katechismus ein[5]) und sie ist jetzt auch sententia communis bei den Theologen. Die theologische Speculation hält mit Rücksicht auf die übernatürliche Gnadenordnung in der Menschenwelt die gleiche Ordnung in der Engelwelt für selbstverständlich.

---

1) Ille (diabolus) homicida erat ab initio et in veritate non stetit. Joh. 8, 44. Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit. Jud. 6.

2) Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Matth. 18, 10.

3) Simul eis et condens naturam et largiens gratiam. De civ. l. 12. c. 9.

4) Hoc tamen probabilius videtur tenendum et magis dictis sanctorum consonum est. S. 1. q. 62. a. 3.

5) Perspicuum est, — angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse. P. 1. c. 2. q. 17.

2. Da die Engel nicht sofort der seligen Anschauung theilhaftig geworden waren, so waren sie zunächst noch der Sünde fähig; sie sollten zuvor durch Bewährung ihrer Treue sich die Seligkeit verdienen. Ein Theil derselben, und wohl der größere[1]), bestand die Prüfung und ging in die ewigen Freuden ein[2]); der andere Theil aber sündigte gemäß Lehre des katholischen Dogma's und wurde sofort zur Hölle, d. h. zur ewigen Strafe verstoßen[3]). Nach Meinung der Väter und Theologen war einer der höchsten Engel, ein Seraph, vielleicht der allerhöchste, der ebendeßhalb (im Anschluß an Is. 14, 12) den Namen Lucifer (Morgenstern) erhielt, der Anführer und Verführer. Er ist es, den die h. Schrift per eminentiam als Satan (Widersacher), Belial (Nichtswürdiger), Teufel (diabolus, Verläumder), als Drache oder Leviathan (= Drache), als alte Schlange, als Beelzebub (spöttisch = Fliegenkönig) bezeichnet[4]).

Uebrigens gibt es unter den älteren Vätern nicht wenige, welche glauben, die Teufel oder doch ein Theil derselben seien jetzt noch nicht in der Hölle selbst und litten jetzt noch nicht die positive Strafe, sondern hausten bis zum jüngsten Tage in den Lüften und sonstwo in dieser sichtbaren Schöpfung[5]). Die herrschende Ansicht hält jetzt dafür,

---

1) So der h. Thomas q. 63. a. 9. mit Berufung auf IV Kön. 6, 16: Noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.

2) Matth. a. a. O. Hebr. 12, 22.

3) Das Lateranense IV erklärt: Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Denzinger, n. 355. Die fünfte allgemeine Synode von Constantinopel aber verwirft die origenistische Restitutionslehre als monströs. Denzinger, n. 187. Vgl. oben S. 35. Note 2. Deus angelis peccantibus non pepercit; sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos. II Petr. 2, 4. Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Matth. 25, 41. Vgl. Luc. 10, 18; Joh. 8, 44; Jud. 6; Off. 12, 7; Job 4, 18.

4) Vgl. Is. 27, 1; Luc. 11, 15 u. 18; II Cor. 6, 15; Off. 12, 9.

5) Man bezog sich wohl auf Eph. 2, 2; 6, 12. Vgl. meine Schrift: Die Hölle S. 28 ff. Auch bezüglich der ewigen Dauer der Strafe finden sich nicht bloß bei Origenes, sondern auch bei Gregor v. Nyssa und einigen anderen von Origenes beeinflußten Vätern Ungenauigkeiten oder Zweifel. Ebd. S. 48. Vgl. auch Diekamp, Die Gotteslehre des h. Gregor von Nyssa. Münster 1896. I. S. 253 ff.

daß alle Teufel sofort der Hölle selbst und der positiven Strafe überantwortet seien, daß aber Gott ihnen oder einem Theil derselben es gestatte, zur Prüfung und Versuchung der Menschen auf Erden umherzuschweifen. Mag nun aber der Teufel auch zeitweilig das höllische Feuer verlassen, das ihn qualvoll fesselt, so wird er doch stets von ihm gepeinigt, weil er auch außerhalb desselben sich ewig an dasselbe gebunden weiß und fühlt [1]).

3. Nach Lehre der meisten Väter [2]) und der sententia communis der Theologen bestand die Sünde der Engel im Hochmuth. Lucifer begehrte zu sein, wie Gott, d. h. er wollte nicht im eigentlichen Sinne Gott werden, weil ein so vernunftwidriges und zugleich naturwidriges, die Vernichtung des eigenen Seins einschließendes Verlangen bei ihm nicht möglich war. In unordentlichem Wohlgefallen an seiner eigenen Hoheit erstrebte er vielmehr eine Aehnlichkeit mit Gott und eine Unabhängigkeit von ihm, die ihm nicht gebührte: er wollte, ähnlich wie Gott, sich selber Grund und Quelle seiner Seligkeit sein. Und darum verschmähte er entweder die von Gott bereitete übernatürliche Seligkeit, auf eigenen Wegen sich seine eigene Seligkeit suchend; oder, wenn er sie nicht verschmähte, so beanspruchte er sie auf Grund seiner herrlichen Vorzüge als ein ihm zustehendes Recht. Damit verband er die Sucht, über allen anderen Geschöpfen zu stehen und eigenmächtig über sie zu herrschen. Und da die Erreichung dieses Zieles sich für Lucifer als unmöglich erwies, so gesellten sich zum Stolze sofort Haß gegen Gott, Trotz und Neid [3]). Diese Auffassung der Scholastik hat auch in der h. Schrift einen hinlänglich festen Boden [4]).

---

1) S. 1. q. 64. a. 4. ad 3; Hölle. S. 110 ff. u. Grundz. IV. S. 258.

2) Aeltere Väter dachten mit Beziehung auf I Mos. 6, 2 an Fleischeslust. Vgl. Schwane, II. S. 241. Indessen eine solche Sünde ist beim reinen Geiste unmöglich; zudem erscheint ein gefallener Engel bereits viel früher im Paradiese.

3) Vgl. S. 1. q. 63. a. 3.

4) In ipsa (superbia) enim initium sumpsit omnis perditio. Job 4, 14. Initium omnis peccati est superbia. Ecclus 10, 15. Vgl. Is. 14, 12 ff. Ez. 18, 11 ff. Mögen diese beiden prophetischen Aussprüche ihrem nächsten Sinn nach bloß die Androhung göttlichen Strafgerichtes über die hochmüthigen Könige von Babylon und Tyrus ausdrücken, so bedienen sich

Diese scholastische Ansicht wird von Suarez [1]), dem einzelne Theologen [2]), insbesondere auch ascetische Schriftsteller im ganzen folgen, durch die Annahme erweitert, Lucifer, durch göttliche Offenbarung über das zukünftige Incarnationsgeheimniß unterrichtet, habe voll Neid und Zorn dem Gottmenschen nicht huldigen wollen und habe die hypostatische Union mit dem Sohne Gottes und die Herrschaft über alle Creatur hochmüthig für sich selbst beansprucht. Indessen diese Ansicht dürfte in Schrift und Tradition wohl keine ausreichende Stütze haben.

4. Secundum fidem catholicam steht es fest, lehrt der h. Thomas, daß die Teufel im Bösen verhärtet sind, und daß die Möglichkeit einer Bekehrung und Erlösung für sie aufgehört hat [3]). Sententia certa ist es außerdem, daß die Teufel unmittelbar nach ihrer Sünde diesem Zustande der Unerlösbarkeit anheimfielen, während der Mensch auch nach wiederholter Sünde bis zu seinem Tode bekehrungsfähig bleibt.

Den ersten und nächsten Grund dieser sofortigen Unerlösbarkeit des Engels finden der h. Thomas und die Theologen mit Recht darin, daß mit der ersten Willensentscheidung des Engels kraft göttlicher Anordnung der status viatoris, nach welchem eine fernere Gnade zur Bekehrung nicht mehr gegeben wird, seinen Abschluß fand. Und diese Anordnung Gottes erscheint durchaus congruent, einmal mit Rücksicht auf die eigenartige Schwere der Engelsünde im Vergleich zu jener Sünde, in welche Adam sein Geschlecht verwickelte [4]); dann auch mit Rücksicht auf die ursprüngliche Beschaffenheit des Engels selbst. Weil

---

beide Propheten doch solcher Ausdrücke, die laut Erklärung der Väter und Theologen entweder dem Falle der Engel entlehnt sind, oder doch in ihm erst ihre volle Wahrheit finden.

1) De angelis. l. 7. c. 13.

2) Z. B. Scheeben, II. 2 n. 176 f.

3) Q. 64. a. 2.

4) Die erste Sünde in der Menschenwelt ist nur bei Adam persönliche Sünde; die erste Sünde in der Engelwelt jedoch war bei jedem Engel persönliche That. In die Menschenwelt ferner trat die Sünde durch äußere Verführung; Urheber derselben in der Engelwelt aber war allein die Bosheit der Engel selbst. Endlich besaßen die Engel in ihrer höheren Erkenntniß und Willensmacht, überhaupt in ihrer reinen Geistigkeit schon von Natur aus eine weit größere moralische Kraft, als der niedriger gestellte sinnlich-geistige Mensch.

nämlich der Engel in vollkommener geistiger Entwickelung in's Dasein trat [1]), so war mit seiner ersten Willensentscheidung eine geeignete Grenze seiner Prüfungszeit gegeben, während beim Menschen, der sich geistig und leiblich nur allmählich entwickelt, das Ende dieser Entwickelung, der Tod, als die geeignete Grenze erscheint.

Der h. Thomas [2]) und die Thomisten finden noch einen weiteren Grund in der eigenthümlichen Natur des Engels. Die Wahrheitserkenntniß des Menschen, so führen sie aus, entwickele sich nur allmählich, und darum könne der Mensch bei fortschreitender Erkenntniß seine früheren Urtheile und darum auch die früheren Willensentscheidungen wieder ändern. Der Engel aber sei gleich ursprünglich im Vollbesitz der Erkenntniß gewesen, und darum habe er, nachdem er einmal ein Urtheil gefällt, später kein anderes und besseres fällen können. Das einmal gefällte Urtheil und die aus ihm stammende Willensentscheidung seien nothwendig für alle Zukunft absolut unveränderlich. Ebendeßhalb sei eine Bekehrung des einmal gefallenen Engels in dem Sinne physisch unmöglich, als die göttliche Gnade, um sie herbeizuführen, den Engel zu einem seiner Natur widersprechenden Wirken bestimmen müßte.

So ziemlich alle anderen Theologen, auch selbst einige Thomisten, lassen diesen Gedankengang des englischen Lehrers nicht gelten, und wohl mit Recht. Denn mochte auch der Engel von Anfang an alle seiner Natur entsprechende Erkenntniß besitzen, so erkannte er doch nicht in jedem Augenblicke actuell alle und jede in ihm ruhende Wahrheit. Durch actuelle Betrachtung anderer Wahrheiten konnte er also recht wohl ein einmal gefälltes Urtheil wieder umstoßen und damit auch die einmal getroffene Willensentscheidung. Bei alledem hat auch die Erkenntniß des Engels im Laufe der Zeiten thatsächlich zugenommen, da ihm von Anfang an die meisten zukünftigen Dinge unbekannt waren [3]). Endlich dürfte es in der Macht des freien Willens liegen, auch bei einer Erkenntniß, die sich gleich bleibt, sich anfänglich so, und später, nach eigenem Wohlgefallen, sich anders zu entscheiden. — Nach Ansicht dieser letzteren Theologen, die wir vorziehen, war also die Bekehrung des Engels in Ansehung seiner Natur zwar

1) Vgl. oben S. 59 ff.
2) A. a. O.
3) Vgl. oben S. 62.

physisch möglich, in Anbetracht der Größe seiner Sünde und seiner Bosheit aber, wozu sich dann angesichts seiner ewigen Verwerfung Verzweiflung und verstockter, ingrimmiger Gotteshaß gesellten, moralisch unmöglich, d. h. über alle Maßen schwer und so gut wie unmöglich. Und die entscheidende Ursache der Unerlösbarkeit und Unbußfertigkeit des Engels besteht somit allein im Mangel der Gnade.

§. 16.

Verhältniß der guten und bösen Engel zu den Menschen.

1. Die guten Engel genießen die Anschauung Gottes und sind zugleich als Schutzengel im Dienste der Menschen thätig.

a) Es ist Dogma gemäß der klaren Schriftlehre, daß die Engel überhaupt im Dienste und zum Schutze der Menschen thätig sind[1]).

b) Es ist sententia certa et communis, daß jeder einzelne Gläubige einen Schutzengel habe. Denn wenn nach den Worten Christi jedes Kind gläubiger Eltern einen Engel hat, dann spricht alles dafür, daß dieses bei den erwachsenen Gläubigen erst recht der Fall sein wird[2]).

c) Auf Grund der angeführten Schrifttexte ist es ebenfalls allgemeine Ansicht der Väter und Theologen, daß überhaupt jeder einzelne Mensch einen Schutzengel habe. Auch der römische Katechismus vertritt diese Lehre[3]).

d) Unter Berufung auf Dan. 10, 12 ff. meinen Väter und Theologen vielfach, daß auch den einzelnen Ländern, Provinzen, Kirchen und kirchlichen Genossenschaften eigene Schutzengel beigegeben seien. — Bei Daniel a. a. O. erscheint nämlich der Erzengel Michael (an der Seite Gabriel's) im Kampf mit dem princeps regni Persarum, zu dem sich später auch noch der princeps Graecorum gesellt. Unter diesen beiden letzteren, sagen die Väter und

---

1) Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capient salutis? Hebr. 1, 14.

2) Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis, quia angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Matth. 18, 10. Vgl. Jud. 13, 20; Ps. 90, 11; Apg. 12, 15.

3) P. 4. c. 9. q. 4 u. 6.

Theologen, seien die Schutzengel dieser beiden Länder zu verstehen, und ihr Kampf habe in einer Meinungsverschiedenheit darüber bestanden, was den weisen Absichten Gottes am meisten entspreche, da Gott ihnen seinen Willen noch nicht kundgethan hatte. Michael, Israel's Schutzengel [1]), hielt die Rückkehr Israel's aus der Gefangenschaft, der Schutzengel Persiens aber den längeren Verbleib in derselben für zweckmäßiger [2]). Auch Apg. 16, 9 dürfte für diese Meinung zu verwerthen sein [3]). — Durchweg vertreten bei Vätern und Theologen ist auch die Sentenz, daß Michael, der Schutzpatron der Synagoge, nunmehr Schutzherr der christlichen Kirche sei [4]).

Auch selbst die Dinge, die der Menschen wegen da sind, haben möglicherweise ihre Schutzengel. Nach der Lehre vieler Väter wenigstens und vieler berühmter Scholastiker (Thomas, Suarez u. a.) lenken die Engel den Lauf der Himmelskörper und die Vorgänge auf ihnen, und haben die einzelnen Gattungen und Arten der vernunftlosen Creaturen eigene Schutzengel, welche zu ihrem Schutze, für ihre Erhaltung, ihr Wachsthum und Gedeihen thätig sind [5]).

2. Die Dienstleistungen der Schutzengel sind im allgemeinen folgende: Sie opfern Gott unsere Gebete und guten Werke auf und unterstützen sie durch ihre Fürbitte; sie suchen uns von der Sünde abzuhalten und in der Tugend zu fördern durch Verhängung heilsamer Leiden und Prüfungen, durch Schwächung oder Abwehr der Versuchungen seitens des Teufels, des Fleisches und der Welt, durch Einflößung heilsamer Gedanken und Affecte; endlich kommen sie uns in anderweitigen geistigen und leiblichen Nöthen und Gefahren vielfach zu Hülfe, halten dieselben durch leise Warnung, weise Leitung, kraftvolle Abwehr nicht selten von uns fern, oder trösten doch, rathen und ermuthigen.

Die Thätigkeit des Schutzengels beginnt bei unserer Geburt und setzt sich während des ganzen Lebens fort, so daß der Engel uns niemals ganz verläßt, auch den Sünder nicht, obgleich er einem solchen

---

1) Vgl. auch Dan. 10, 21.

2) Vgl. S. 1. q. 113. a. 8.

3) Et visio per noctem Paulo ostensa est: Vir Macedo quidam erat stans et deprecans eum et dicens: Transiens in Macedoniam adiuva nos.

4) Vgl. die kirchlichen Officien am 8. Mai und 29. September.

5) Vgl. Katholik a. a. O. 5. Heft. S. 466 ff.

wohl seinen speciellen Schutz entzieht; besonderen Schutz erweist uns der h. Engel in der Sterbestunde. Stirbt der Sünder in der Sünde, so verläßt ihn sein Schutzengel sofort. Stirbt der Mensch in der Gnade, so begleitet ihn der Engel entweder zum Fegfeuer und spendet Trost, oder aber unmittelbar in den Himmel, während andere Engel der nahenden Seele entgegeneilen gemäß den kirchlichen Sterbegebeten: Occurrite angeli Dei suscipientes animam eius.

3. Das Verhältniß der Teufel zum Menschen ist nach der Glaubenslehre ein feindseliges. Sie gebrauchen ihre natürlichen Kräfte, um, soweit Gott es zuläßt[1]), physisches und moralisches Unheil anzurichten; und so zwieträchtig sie sonst auch sein mögen, in der Verfolgung dieses Zieles sind sie ganz einmüthig. Die menschenfeindlichen Bestrebungen und Anfechtungen Satans lassen sich auf drei Formen zurückführen, auf Versuchung, Besessenheit und Magie.

a) Unter Teufelsversuchung (tentatio) verstehen wir die unmittelbare oder mittelbare Einwirkung Satans auf die Seele des Menschen, um ihn zur Sünde zu reizen und zu verführen. Bei der mittelbaren Einwirkung bedient sich der Teufel eines anderen Menschen als seines Werkzeuges, bei der unmittelbaren erweckt er selbst unordentliche Vorstellungen in unserer Phantasie, unordentliche Bewegungen im sinnlichen Begehren und sucht zugleich unser Denken und Urtheilen durch Lug und Trug zu trüben und in die Irre zu führen, nach Umständen sogar, wie die h. Schrift bezeugt, durch scheinbare Offenbarungen, Wunder und Zeichen[2]). Ueberhaupt spricht die h. Schrift wieder und wieder von den Versuchungen des Teufels[3]). Und obgleich unser freier

---

1) Job 1, 12; 2, 6; Matth. 8, 31.

2) Satanas transfigurat se in angelum lucis. II. Cor. 11, 14. Vgl. I Mos. 3, 1 ff.; Matth. 4, 1 ff. Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi. Matth. 24, 24. Vgl. II Paral. 18, 20 ff.

3) Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus indidias diaboli; quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus. Eph. 6, 11 f. Vgl. I Paral. 21, 1; Luc. 8, 12; Joh. 13, 2; I Petr. 5, 8.

Wille stets in unserer Gewalt ist, so ist es auch wahr, daß wir in manchen Versuchungen nicht ohne Gebet und Gnade siegen können[1]). Nicht bloß gegen einzelne Glieder der Kirche, sondern auch gegen die Kirche selbst und ihre Vorsteher richtet Satan seinen Angriff[2]). Die von einzelnen Vätern und Kirchenschriftstellern (dem Verf. des Pastor Hermae, von Origenes, Gregor v. Nyssa, Cassian), auch von einzelnen spätern Theologen, z. B. von Suarez vertretene Ansicht, daß Lucifer mit Gottes Zulassung für jeden einzelnen Menschen, um ihn zu versuchen, einen besonderen Teufel bestellt habe[3]), wird von anderen als nicht hinlänglich begründet und zu weit gehend bezeichnet[4]). Zu weit gehend ist auch die Annahme, daß alle Versuchungen direct vom Teufel stammen[5]).

b) Besessenheit ist jener Zustand eines Menschen, in welchem er vom Teufel unter Gottes Zulassung innerlich und äußerlich gequält wird. Besessenheit im weiteren Sinne (circumsessio) liegt dann vor, wenn der Teufel von außen her den Menschen an seinem Leibe, seiner Seele, seinem Eigenthum schädigt, quält, beunruhigt[6]); Besessenheit im engeren Sinne aber (obsessio, oder als höherer Grad derselben die possessio), wenn der Teufel innerlich im Menschen wohnend sich des Menschen selbst bemächtigt hat, seine geistige Thätigkeit störend und lähmend und seines Leibes als eines Instrumentes sich in mancherlei Weise bedienend[7]). Daß es sich in den Fällen, welche die h. Schrift berichtet, nicht um Mondsucht u. dgl. handelt, ergibt sich daraus, daß die h. Schrift die lunatici und paralytici scharf von den

---

1) Eph. a. a. O.

2) Et coena facta, cum diabolus iam misisset in cor, ut traderet eum Judas. Joh. 13, 2. Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum. Luc. 22, 31. Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Matth. 16, 18.

3) De angel. l. 8. c. 21. n. 30. Vgl. auch Diekamp, a. a. O. S. 16.

4) Sylvius, in S. 1. q. 113. a. 4. concl. 5. Billuart, De angel. Diss. 8. a. 3.

5) Vgl. meine Schrift: Die Hölle. S. 138.

6) Vgl. Job 1, 12; 2, 7; Tob. 3, 8.

7) Vgl. Matth. 8, 16; Luc. 8, 33; 11, 14 ff.; Apg. 16, 16 ff.

obsessi unterscheidet und von letzteren Dinge mittheilt, die auf eine Krankheit absolut nicht passen[1]). Daß die Besessenheit auch in der christlichen Zeit noch möglich ist, bezeugt die Vollmacht, die Christus seinen Aposteln gab[2]); das bezeugen auch die Väter[3]), und die Kirche bekundet es durch die Weihe der Exorcisten, welche sie noch immer vornimmt und durch die Formeln, welche sie zur Vornahme des Exorcismus vorschreibt[4]). — Gott läßt, wie andere Leiden und Uebel, so auch die Besessenheit aus weisen Gründen bisweilen zu. Er thut es zur Strafe für Sünde, zur Erweckung heilsamer Buße, auch zur Prüfung, endlich zur Verherrlichung seiner und seiner h. Kirche Macht.

c) Die teuflische oder schwarze Magie ist von der weißen oder natürlichen, die sich aus natürlichen Ursachen und menschlicher Kunst erklärt, sorgfältig zu unterscheiden. Unter teuflischer Magie verstehen wir das gottlose Unterfangen eines Menschen (crimen magiae), mit Hülfe des Teufels übermenschliche Wirkungen (facta magica, teuflische Wunder) hervorzubringen. — Daß dieses Verbrechen thatsächlich vorgekommen, auch mit Erfolg, da Gott es zuließ, kann laut Suarez ohne Irrthum im Glauben nicht geläugnet werden[5]). In der That erwähnt die h. Schrift derartige Facta[6]) und stellt weitere für die Zukunft

---

1) Et obtulerunt ei — et qui daemonia habebant et lunaticos et paralyticos et curavit eos. Matth. 4, 24; 8, 16; Apg. 8, 7 f. Cum autem immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem et non invenit. Matth. 12, 43. Exierunt ergo daemonia ab homine et intraverunt in porcos. Luc. 8, 33. Multi enim eorum, qui habebant spiritus immundos, clamantes voce magna exibant. Apg. 8, 7.

2) Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia eiicient. Marc. 16, 17.

3) Vgl. Probst im Kirchenlexicon. IV. S. 1141 ff. und desselben Vers. Schrift: Sacramente und Sacramentalien. S. 16 ff.

4) Für den minister ecclesiae ist unter allen Umständen Vorsicht und eine genaue Prüfung der Indicien nothwendig, welche das Dasein der Besessenheit gewiß oder doch in hohem Grade wahrscheinlich machen.

5) De superstit. c. 14.

6) Z. B. die ägyptischen Zauberer, die Hexe von Endor, Simon der Zauberer, Barjesu, die Wahrsagerin in Philippi. II Mos. 7, 11 ff.; I Kön. 28, 7 ff.; Apg. 8, 9. ff.; 13, 6 ff.; 16, 16 ff.

in Aussicht [1]); insbesondere lehrt sie, daß der ganze heidnische Cult einen dämonischen Character gehabt habe [2]). Auch die Väter thun der teuflichen Magie Erwähnung [3]); und endlich gibt es göttliche und kirchliche Strafbestimmungen gegen diesen gottlosen Unfug [4]). — Die moderne Gestalt der teuflischen Magie ist der sog. Spiritismus mit Einschluß des magnetischen Somnambulismus, dessen höhere Phänomene wohl nur durch diabolische Mitwirkung vernünftiger Weise erklärt werden können [5]).

Die Scholastik pflegte die Lehre von den Engeln eingehend zu behandeln. Auf den h. Thomas haben wir wiederholt hingewiesen; derselbe schrieb über denselben Gegenstand unter anderem auch eine eigene Abhandlung, das Opusc. 15 de substantiis separatis. Suarez, noch viel eingehender, schrieb über die Engel allein einen umfangreichen Band (Tom. II De angelis). Das positive Material bei Petavius (De angelis), auch bei Schwane, II. S. 210 ff.

Dritte Abtheilung.

Die göttliche Vorsehung.

---

§. 17.

Begriff der göttlichen Vorsehung. Die Welterhaltung.

1. Gott ist das Ziel aller Dinge. Die Geschöpfe sollen, durch Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit, Abbilder

1) Cuius (iniqui) est adventus secundum operationem satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. II Theff. 2, 9. Vgl. Matth. 24, 24.

2) Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum; non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum; non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum. I Cor. 10, 20 f. Vgl. Pf. 95, 5.

3) Vgl. Augustinus, De civ. l. 8 ff.

4) Maleficos non patieris vivere. II Mos. 22, 18; III Mos. 20, 27.

5) Vgl. meine Schrift: Die Hölle. S. 140 ff. und die Notizen in der Apologetik. S. 44.

Gottes sein, um so Gott und seine Größe zu offenbaren und zu verherrlichen. Die göttliche Vorsehung (Providenz) besteht in jener Thätigkeit der göttlichen Macht und Weisheit, durch welche Gott im Laufe der Zeit die Dinge zu ihrem Ziele wirklich hinführt.

Diese göttliche Thätigkeit äußert sich dann in einer doppelten Weise. Die geschaffenen Dinge dienen, wie gesagt, ihrem Endziele durch die Vollkommenheit oder Güte, die Gott ihnen mitgetheilt; denn in dieser ihrer Güte sind sie Spiegel und Abbilder Gottes. Gott bewirkt also, daß sie diesem Ziele dienen, einfach dadurch, daß er sie in ihrem Sein, in ihrer Güte erhält. Nun besitzen aber die Dinge nicht schon sofort die ganze Güte, zu der sie von Natur bestimmt sind, sondern erreichen dieselbe erst allmählich, indem sie thätig sind und sich entwickeln. Gott leiht also den Dingen in ihrer Thätigkeit, in ihrer Entwickelung außerdem seinen Beistand oder Concurs, und führt und leitet sie dadurch zu ihrer vollen Güte und damit im vollen Sinne zu ihrem Endziele hin. Und die göttliche Providenz bethätigt sich also einerseits durch die Erhaltung (conservatio), andererseits durch die Regierung (gubernatio) aller Dinge; oder, wie der h. Thomas sich ausdrückt, durch die conservatio rerum in bono und durch die motio earum ad bonum [1]). — Dem Deismus gegenüber haben wir das Dasein der göttlichen Providenz nachzuweisen.

2. Daß die geschaffenen Dinge in ihrem Dasein von der göttlichen Erhaltung abhangen und nur so lange sind, als Gott ihr Dasein will und erhält, ist auf Grund evidenter Schriftlehre [2]) als Glaubenslehre anzusehen. Diese göttliche Welterhaltung ist übrigens keine lediglich negative, bloß darin bestehend, daß Gott es unterläßt, die Dinge zu vernichten, sondern sie ist eine positive, wie ein Blick auf die eben erwähnten Schriftworte zeigt und wie Väter und Theologen einmüthig

---

1) S. 1. q. 103. a. 4.

2) Avertente autem te faciem turbabuntur, auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur. Ps. 103, 29. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Weish. 11, 26. Nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. — In ipso enim vivimus et movemur et sumus. Apg. 17, 25 u. 28. In ipso condita sunt universa, — omnia per ipsum et in ipso creata sunt; — et omnia in ipso constant. Col. 1, 16 f. Portansque omnia verbo virtutis suae. Hebr. 1, 3.

lehren. Ein Gebäude bleibt bestehen, sagt der h. Augustinus, auch wenn der Baumeister davon gegangen; aber die Welt kann keinen Augenblick bestehen, wenn der Schöpfer seine erhaltende Thätigkeit einstellt[1]). So auch der h. Gregor d. Gr.[2]). Die Erhaltung der Dinge ist nach dem h. Thomas nichts anderes, als die Fortsetzung jenes Actes, durch welchen er sie schuf, nur mit dem Unterschiede, daß der Schöpfung das Nichts vorausgeht, nicht aber der Erhaltung[3]). Genau so lautet die Lehre des römischen Katechismus[4]). Darum bedarf es, um die Dinge zu vernichten, auch keines positiven göttlichen Actes, keines sog. Annihilationsactes, sondern die einfache Suspension jener positiven erhaltenden Thätigkeit reicht hin, damit die Welt sofort in das Nichts zurückversinke. — Schon die Vernunft argumentirt: Die Dinge haben den Grund ihres Daseins nicht in sich, sondern im göttlichen Willen. Folglich hängt ihre weitere Existenz nicht von ihnen ab, sondern von Gott.

§. 18.

Die göttliche Weltregierung. Einwendungen.

1. Gott regiert die Dinge dadurch, daß er durch Mitwirkung mit der creatürlichen Thätigkeit das Geschöpf seiner naturgemäßen Vollkommenheit und damit seinem Endziele entgegenführt. Die Realität der Vorsehung im Sinne einer göttlichen Leitung der Dinge ist sicherlich Dogma. Indessen beschränkt sich diese Leitung nicht auf eine bloß äußere Einwirkung Gottes

1) De gen. ad litt. l. 4. c. 12.

2) Res in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt. — Quippe ex nihilo facta sunt eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret. Moral. l. 16. c. 16.

3) Q. 104. a. 1. ad 4.

4) Quemadmodum omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam, nisi conditis rebus perpetua eius providentia adesset atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. P. 1. c. 2. q. 21.

auf die Entwickelung der Gesammtheit, wie des Individuums. Daß dieselbe wesentlich auch die Form eines inneren Concurses mit der Thätigkeit der Geschöpfe habe, ist sententia certa et communis.

a) Das Vaticanum betont das Dasein der weltregierenden göttlichen Vorsehung und schreibt ihr eine ganz universelle Wirksamkeit zu[1]; daß aber das Walten dieser Vorsehung in Form einer innern, energischen Mitwirkung mit der creatürlichen Thätigkeit verlaufe, hebt wenigstens der römische Katechismus sehr scharf hervor[2].

b) Die h. Schrift beschreibt und betont diesen göttlichen Concurs in so starken Ausdrücken, daß sie die creatürliche Thätigkeit vor der göttlichen beinah verschwinden läßt[3].

c) Die Väter vertheidigen unsere Lehre den Pelagianern gegenüber[4].

d) Die Vernunft beweist das Dasein der göttlichen Vorsehung zunächst a priori: Der unendlich vollkommene Gott kann nur Vollkommenes schaffen. Da nun aber die Dinge nicht schon sofort durch die Schöpfung ihre volle, naturgemäße Güte besitzen, so muß die schöpferische sich in einer weitern göttlichen Thätigkeit vollenden, durch welche auch die Dinge ihre Vollendung, ihr Endziel erreichen. Und diese Thätigkeit nennen wir göttliche Vorsehung. A posteriori aber argumentiren wir: In der Welt zeigen sich thatsächlich die Wirkungen einer weisen

1) Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Sess. 3. c. 1.

2) Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam, quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, cum eius occultissima vis ad singula pertineat. P. 1. c. 2. q. 22.

3) Omnia enim opera nostra operatus es nobis. Is. 26, 12. Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud. Spr. 21, 1. Attingit (sapientia) ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Weish. 8, 1. Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me. Job 10, 10. Vgl. II Mach. 7, 22 f. Idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. I Cor. 12, 6. In ipso enim vivimus et movemur et sumus. Apg. 17, 28. Vgl. Matth. 10, 29 ff. Joh. 5, 17.

4) Hieronymus, c. Pelag. l. 1. Augustinus, De gen. ad litt. l. 5. c. 20.

Vorsehung, indem alles in ihr nach weisem Plane auf Ein Ziel, auf das Gute wirksam hingeleitet wird. Und folglich gibt es für diese Wirkungen eine entsprechende, überweltliche Ursache, die göttliche Vorsehung.

Der angedeutete göttliche Concurs wird concursus Dei naturalis et physicus genannt, und zwar naturalis, um ihn von dem übernatürlichen Concurse der Gnade (mit dem es sich übrigens ganz analog verhält) zu unterscheiden; physicus aber, weil er einerseits von einer bloß moralischen Mitwirkung (Rath, Befehl) unterschieden werden muß, und weil er andererseits nothwendig ist, damit eine Thätigkeit ihrem rein physischen Sein nach zu Stande komme.

2. Hinsichtlich der Art und Weise der göttlichen Mitwirkung, namentlich bei den freien Handlungen, gehen übrigens die Ansichten auseinander.

Einzelne, z. B. Durandus, betrachten den göttlichen Concurs als einen bloß mittelbaren, sofern Gott den Geschöpfen die Kräfte gebe und erhalte, durch welche sie thätig sind. Diese Auffassung aber widerspricht, wie der h. Thomas gegen Origenes bemerkt, evident der h. Schrift [1]) und ist deßhalb zu verwerfen [2]). Der erste Anstoß zur Thätigkeit, lehren andere, geht vom Geschöpfe aus; in demselben Momente aber (natura, non tempore posterius) setzt die göttliche Thätigkeit ein und concurrirt zum Acte. Dagegen läßt sich einwenden, daß, wenn das Geschöpf aus sich allein den Aufang machen kann, die Fortsetzung und der Abschluß des Actes durch eigene Kraft allein noch viel eher möglich sein dürfte.

Es erübrigen noch zwei Ansichten, rücksichtlich welcher die Wahl freigestellt ist. Nach Lehre der Thomisten geht alle Bewegung und alle Thätigkeit der Geschöpfe, auch die freie, von Gott als dem ersten und höchsten Beweger aus. Gott bewegt die Geschöpfe zu jeder Thätigkeit, sich der geschöpflichen Ursachen bedienend, wie der Werkmeister sich seines Werkzeuges bedient. Diese göttliche Bewegung (praemotio physica) führt wirksam die Handlung selbst herbei, aber sie hebt die eigenthümliche Natur der geschöpflichen Thätigkeit keineswegs auf, sondern paßt sich derselben an. In Folge dessen wirken unter göttlichem Concurse die mit Nothwendigkeit wirkenden Ursachen mit innerer

1) Siehe vorhin Is. 26, 12; Spr. 21, 1.
2) 3. c. gent. c. 89.

Nothwendigkeit, die freien mit Freiheit, indem Gott die freien Acte eben als freie Acte herbeiführt.

Die meisten Theologen außerhalb der streng thomistischen Schule vertreten im wesentlichen folgende Theorie: Auch zum ersten Anfang der Thätigkeit bedarf das Geschöpf des göttlichen Concurses; göttliche und geschöpfliche Thätigkeit sind deßwegen durchaus simultan. Aber die göttliche Mitwirkung verhält sich indifferent zu der Richtung, welche die Creatur ihrer Thätigkeit gibt; sie macht es ihr möglich, überhaupt thätig sein zu können, nach welcher Richtung aber, steht beim Geschöpfe.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der göttliche Concurs auch bei den sündhaften Handlungen der Geschöpfe eintritt. Daß nun Gott gleichwohl nicht Urheber dessen ist, was die Handlung zur Sünde macht, ist bei der zuletzt genannten Theorie leicht einzusehen, erklärt sich aber auch vom thomistischen Standpuncte aus mit derselben Leichtigkeit: Nur das, was an der Handlung gut ist, ihr physisches Sein und ihre physische Vollkommenheit kommt unter göttlicher Mitwirkung zu Stande; der der Handlung anhaftende Mangel aber, die moralische Verkehrtheit, die sündhafte Richtung, wird nicht von Gott gewollt und auch nicht von Gott mitverursacht; das Sündige hat ausschließlich im Geschöpfe seinen Grund. Daß sich der Fuß bewegt, erläutert der h. Thomas, ist etwas Gutes und hat in der bewegenden Kraft der Seele seinen Grund; daß aber die Bewegung eine hinkende ist, der Defect, hat seinen Grund in einer Mißbildung, in einer schlechten Disposition des betreffenden Gliedes [1]).

4. Das Walten der göttlichen Vorsehung ist ein ganz universelles, alle Dinge umfassend, nicht bloß die Arten, sondern auch die Individuen, die höchsten und die niedrigsten. Das Vaticanum a. a. O. lehrt nämlich, daß die göttliche Providenz alles (universa, omnia) umfasse und lenke. Dasselbe lehrt die h. Schrift an den vorhin angeführten Stellen [2]). Die Vernunft argumentirt: Alles was Sein hat, hat als Zweck seines Daseins die Verherrlichung des Schöpfers. Nun hat aber auch das Allergeringste Sein und unterliegt folglich der Leitung der Providenz, die es seinem Endziele wirksam entgegenführt.

---

1) A. a. O. c. 71.

2) Vgl. insbesondere Weish. 8, 1; Matth. 10, 29 ff.

Dabei besteht, daß die vollkommeneren Wesen, insbesondere die vernünftigen, der besondere Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind, sofern Gott ihnen ein höheres Ziel gesteckt hat und dementsprechend auch höhere und reichere Mittel zur Erreichung desselben darbietet[1]). Unter den vernünftigen Wesen sind dann die Gerechten Gegenstand ganz specieller göttlicher Vorsehung[2]).

5. Außer dem Deismus bestreitet der sog. Pessimismus, und zwar in einseitiger Uebertreibung der Uebel dieser Welt und in gänzlicher Verkennung ihres Zweckes, das Dasein einer göttlichen Vorsehung oder gar (Schopenhauer, v. Hartmann) das Dasein eines überweltlichen, persönlichen Gottes. Indessen eine Schwierigkeit von Seiten jener Uebel ist nur für den Unglauben und die Gedankenlosigkeit vorhanden; Glaube und Vernunft finden das Dasein des Uebels mit der göttlichen Vorsehung sehr wohl verträglich.

Das physische Uebel widerspricht der göttlichen Vorsehung jedenfalls nicht. Gott will dasselbe nicht zwar direct, als solches, wohl aber indirect, als Mittel zum Zwecke, damit aus ihm dem Einzelnen und dem Ganzen, zumal der Menschheit Gutes erwachse. Gott bezweckt durch dasselbe einerseits das bonum iustitiae, damit seiner Majestät für Sünde und Schuld gerechte Sühne werde, andererseits das bonum virtutis, da Leid und Trübsal eine Schule der Tugend und so eine Quelle zeitlichen und ewigen Glückes sind. — Damit erledigt sich auch die Einwendung, welche von der ungleichen Vertheilung irdischer Uebel und Güter hergenommen ist. Das menschliche Leben findet eben erst im Jenseits seinen Abschluß und seine Vollendung, und dort erst findet der volle Ausgleich und die vollkommene Vergeltung statt.

Das moralische Uebel, die Sünde, kann freilich der heilige Gott in keiner Weise wollen, auch nicht indirect, wegen etwaiger guter Folgen; Gott läßt es lediglich zu. Das widerstreitet

---

1) Si autem foenum agri — Deus sic vestit, quanto magis vos, modicae fidei! Matth. 6, 26 ff.

2) Multa flagella peccatoris, sperantem autem in Domino misericordia tua circumdabit. Ps. 31, 10. Vgl. 1, 6; 7, 10 ff.; Röm. 8, 28.

aber seiner Heiligkeit nicht, da die bloße Zulassung noch keineswegs ein Wollen der Sünde ist, sondern sehr wohl mit dem äußersten Hasse derselben verbunden sein kann und in Gott verbunden ist. Und auch in dieser Zulassung der Sünde zeigt sich so recht Gottes weise Vorsehung, indem er selbst die Sünde den Zwecken seiner Weisheit, dem Heile der Creatur und seiner eigenen Verherrlichung dienstbar zu machen weiß. In Folge Zulassung der Sünde bleibt erstens das Gut der Freiheit allseitig geschützt. Die Sünde ist zweitens ein wirksames Förderungsmittel der Tugend. Von Sünde und Sündern umgeben, müssen wir unsere Anstrengung verdoppeln, um in der Tugend auszuharren und fortzuschreiten. Je größer aber die Anstrengung und der Kampf, desto tiefer und fester gründet sich die Tugend, desto werthvoller und verdienstlicher ist sie. Gerade die Sünder sind es, welche der Tugend nicht selten Gelegenheit geben, in schwerem Kampf sich zum Heroismus aufzuschwingen. Endlich drittens war und ist die Sünde es, die der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in der Hingabe seines Sohnes, in der langmüthigen Ertragung und endlichen Bestrafung des Sünders reichste Gelegenheit gab und gibt, sich auf's glänzendste zu verherrlichen.

Auch die freien menschlichen Handlungen beschränken die göttliche Vorsehung nicht, weil Gott sie und ihre Folgen ewig vorhergesehen und seinem Weltplane eingefügt hat. — Wenn man dann endlich einwendet, es geschehe doch so manches Zufällige in der Natur und im Menschenleben, so ist zu antworten, daß freilich manche Dinge eintreffen oder zusammentreffen, die von keiner geschaffenen Ursache bezweckt und vorgesehen waren; Gott aber hat alles vorgesehen, geordnet und gefügt [1]).

1) Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. S. 1. q. 22. a. 2. ad 1.

Vierte Abtheilung.
Die Sünde in der Menschenwelt.

Erste Unterabtheilung.
Die Sünde der Stammeltern.

§. 19.

Der Sündenfall und das Wesen der Ursünde.

1. Laut der mosaischen Darstellung hatte Gott den Stammeltern ein positives Gebot gegeben; dasselbe bezog sich auf ein Object, das an sich nicht böse war [1]. Durch die einfache Beobachtung dieses Gebotes, durch einen Gehorsam, bloß weil es Gott so wollte, sollten sie speciell ihre Treue im Dienste Gottes bewähren und sich so die ewige Seligkeit verdienen. Laut der weiteren Lehre der Schrift und des Dogma's übertraten die Stammeltern das göttliche Gebot, indem sie sich durch den Teufel in Gestalt einer Schlange verführen ließen [2].

Daß es ein Geist war, der aus der Schlange redete, versteht sich ganz von selbst; daß es ein böser Geist, der Teufel war, ergibt sich aus der Bosheit seiner Sprache und Absicht. Dazu kommt die weitere ausdrückliche Schriftlehre [3], sowie die einstimmige Lehre der Väter und endlich die Erwägung, daß auch der zweite Adam vom Teufel versucht wurde. — Einzelne Theologen glauben, die Genesis wolle bloß allegorisch die Thatsache aussprechen, daß Adam wie auch

---

1) De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas. I Mos. 2, 17. Entweder gab Gott selbst prophetisch dem Baume diesen Namen, weil durch ihn die Stammeltern den Unterschied zwischen Gut und Bös, den sie theoretisch kannten, auch practisch, in trauriger Erfahrung kennen lernten; oder er wurde nachträglich von Moses also geheißen.

2) I Mos. 3, 1 ff. und das Tridentinum unten S. 93.

3) Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Weish. 2, 24. Ille (diabolus) homicida erat ab initio. Joh. 8, 44. Draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas. Off. 12, 9; 20, 2.

immer gesündigt habe. Indessen liegt gar kein Grund vor, im Widerspruch überdies mit der übereinstimmenden Erklärung der Väter, hier für eine Interpretationsweise einzutreten, die schließlich das Verständniß so ziemlich der ganzen h. Schrift von der Willkür abhängig machen muß.

2. Bei oberflächlicher Betrachtung der mosaischen Erzählung könnte es scheinen, als habe das Wesen der Ursünde in Genußsucht bestanden [1]. Allein mit Recht bemerkt der h. Thomas, daß die niedere Sinnlichkeit der Vernunft der Stammeltern unterworfen und eine Auflehnung derselben erst dann möglich war, nachdem die Vernunft durch Auflehnung gegen Gott die Herrschaft über die niedere Seite eingebüßt [2]. Die Annahme einzelner, die erste Sünde sei eine Fleischessünde im engeren Sinne gewesen, scheitert an derselben Erwägung. Das zum Beweise angezogene Wort Adams drückt lediglich eine Entschuldigung, nicht aber das eigentliche Wesen seiner Sünde aus [3].

Die Sünde Heva's sowohl, als auch Adam's, der auf die Gesinnungen seines Weibes einging, hatte ihre Wurzel und bestand ihrem innersten Wesen nach in Stolz und Hochmuth. Konnte nämlich das nächste Object der ersten Sünde kein sinnliches Gut sein, so mußte es ein geistiges sein. Nun aber, bemerkt der h. Thomas, fällt das unordentliche Streben nach geistigen Gütern eben unter den Begriff des Hochmuthes [4]. Außerdem beruft sich die sententia communis auf ein dreifaches bemerkenswerthes Wort der h. Schrift, einmal auf das Wort des Verführers, dann auf die ironische Bemerkung Gottes nach erfolgter Sünde, endlich auf den bekannten Ausspruch im Buche Ecclesiasticus [5].

---

1) Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile, et tulit de fructu illius et comedit. I Mos. 3, 6.

2) S. 2. 2. q. 163. a. 1.

3) Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno et comedi. 3, 12.

4) a. a. O.

5) Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. I Mos. 3, 5. Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum. 3, 22. Initium omnis peccati est superbia. Ecclus 10, 15. Vgl. Augustin, De civ. l. 14. c. 13 und Thomas a. a. O.

Das Ziel dieses hochmüthigen Strebens war nicht eigentliche Gottgleichheit, sondern eine höhere Gottähnlichkeit [1]. Hochfahrenden Sinnes wollten die ersten Menschen, unabhängig von Gott, seiner Offenbarung und Hülfe, sich selber, wie Gott, Quelle der Glückseligkeit sein, selbstständig, nach eigenem Ermessen, die Mittel zur Seligkeit bestimmend (scientes bonum et malum) und selbstständig, durch rein natürliche Kraft, sich dieser Mittel zum Zwecke bedienend [2]. Mit dem Stolze verbanden sich dann sofort Mißtrauen gegen Gott, Unglauben, unordentliche Wißbegierde, Genußsucht und endlich die äußere That des Ungehorsams, in welcher laut dem Dogma die ganze Sünde ihren Abschluß fand [3].

3. Aus der angedeuteten Beschaffenheit der Ursünde ergibt sich zugleich die Größe derselben. Dazu kommen noch die erschwerenden Umstände. Zunächst hatte Gott durch die beigefügte Strafandrohung genugsam zu erkennen gegeben, daß er durch sein Gebot so schwer als möglich verpflichten wolle. Ferner wußte Adam sich als Repräsentanten der ganzen Menschheit, von dessen Verhalten das Wohl und Weh der Menschheit abhing. Endlich war die göttliche Forderung an sich nicht schwer, und die Erfüllung derselben bei Adam's hoher sittlicher Verfassung und bei dem Reichthum der von Gott verliehenen inneren und äußeren, natürlichen und übernatürlichen Güter so ungemein leicht. Und so begreift sich das Wort des h. Augustin, der die Sünde der Stammeltern ein ineffabiliter grande peccatum nennt [4].

Uebrigens fügt der h. Thomas hinzu, die Hochmuthssünde Adams sei doch nicht gerade ihrer Natur nach schwerer, als alle andern Sünden gewesen. Denn obgleich der Hochmuth unter den übrigen Sünden (gegen die sittlichen Tugenden) einen gewissen Vorrang einnehme, so sei doch ein Hochmuth, der sich zur Läugnung oder Lästerung Gottes versteige, eine schlimmere Sünde (weil zugleich gegen eine göttliche Tugend, bez. gegen die Gottesverehrung gerichtet) [5].

---

1) Vgl. oben S. 68.
2) Thomas a. a. O. a. 2.
3) Vgl. Tridentinum a. a. O.
4) Op. imperf. c. Julian. l. 1. c. 105.
5) Vgl. Grundz. IV. S. 107.

Von solcher Art aber sei Adams Hochmuth nicht gewesen, da er nur unordentlich eine höhere Gottähnlichkeit erstrebte. Wohl aber war des ersten Menschen Sünde insofern die schwerste aller Sünden, als niemals unter so erschwerenden Umständen gesündigt wurde [1]). — Fragt man noch, wer denn am schwersten gesündigt habe, Adam oder Heva, so antwortet der h. Augustin: Non enim frustra dixit apostolus: *Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est* [2]), nisi quia illa quod ei serpens locutus est, tamquam verum esset, accepit, ille autem — sciens prudensque peccavit [3]). Indessen bemerkt der h. Thomas, daß von der anderen Seite die Sünde Heva's als die größere erscheine. Denn die geistige Verwirrung, durch welche sie zum Falle kam, sei eine selbstverschuldete gewesen, weil Heva bereits der Hoffart Raum gegeben hatte. In dieser selbstverschuldeten Verwirrung und Verblendung habe sie sich dann überdies zu einer weit höheren Stufe des Hochmuths verstiegen, als Adam. Endlich sei sie auch noch Verführerin ihres Mannes, für den eine gewisse Entschuldigung außerdem in dem Umstande liege, daß er sich zum Theil durch die Liebe zu seinem Weibe habe bestimmen lassen. Auch die schwerere Bestrafung des Weibes weise auf die schwerere Sünde hin [4]).

§. 19.

Die Folgen der ersten Sünde für die Stammeltern und die Verwundung der menschlichen Natur.

1. Durch ihre Sünde verloren die Stammeltern die heiligmachende Gnade, denn nach Lehre der h. Schrift ist dieses die Folge jeder schweren Sünde [5]). Und wenn alle übrigen Menschen nach der Glaubenslehre durch Adam's Sünde die Gnade verloren, dann verlor Adam dieselbe sicherlich. Auch die Gaben der Integrität gingen verloren; es begannen in den

1) S. 2. 2. q. 163. a. 3.
2) I Tim. 2, 14.
3) De civ. l. 14 c. 11.
4) a. a. O. a. 4.
5) Justus non poterit vivere in iustitia sua in quacumque die peccaverit. Ez. 33, 12. Vgl. 18, 24. A gratia excidistis. Gal. 5, 4. Vgl. Jac. 1, 15; Off. 2, 4; 3, 1.

Stammeltern sofort die unordentlichen Regungen der Sinnlichkeit, wie die Genesis andeutet, und Verdunkelung bemächtigte sich ihres Verstandes, wie aus ihrem thörichten Versuche hervorgeht, die Größe ihrer Sünde durch nichtige Entschuldigung vor dem Allwissenden zu verschleiern. Daß endlich Tod, Krankheit und Uebel sich hinzugesellten, ergibt sich aus der göttlichen Strafsentenz.

2. Der schon den alten Theologen geläufige Satz, hominem per peccatum spoliatum esse in gratuitis et vulneratum in naturalibus ist in seinem ersten Theile ohne weiteres klar. Die Verwundung der Natur aber, von der im zweiten Theile Rede ist, kann selbstredend nicht den Sinn haben, daß die Natur in Folge der Sünde in sich selbst, d. h. in jenem Sein und Leben, welches ihr naturgemäß zukommt, eine Einbuße erlitten habe. Denn zumal bei der einfachen, untheilbaren Seele ist eine Verkürzung oder Verminderung des natürlichen Seins, der Kraft, des Lebens schlechterdings unmöglich. Gleichwohl ist die Behauptung der Theologen durchaus gerechtfertigt, daß, in gewissem Sinne, auch die Natur selbst durch die Sünde geschädigt und gleichsam verwundet worden sei.

Durch die Gaben der Unversehrtheit war die Natur innerhalb ihrer natürlichen Grenzen vervollkommnet worden, indem jene Gaben zwar keine neue und höhere Vollkommenheit in ihr begründeten, wohl aber gewisse Mängel nicht aufkommen ließen, welche der Natur als solcher anhaften[1]). Die Gnade bewirkte, daß ein unordentliches Begehren sich nicht regte, und so konnte das Begehren auch keinen verwirrenden und verdunkelnden Einfluß auf das Erkennen ausüben. Die Folge war, daß der Verstand die der menschlichen Natur entsprechende Wahrheit, insbesondere Gott, die ewige Wahrheit, mit großer Vollkommenheit und Leichtigkeit erkannte, und daß der Wille, durch keine entgegengesetzte Neigung gehemmt und abgelenkt, nur dem einzig wahren und höchsten Gute froh und freudig entgegenstrebte. Eine Verdunkelung des Verstandes, eine Hinneigung zum Bösen gab es im Menschen nicht, und in der Sphäre der menschlichen Natur war alles in voller

1) Vgl. oben S. 51.

Harmonie: die Sinnlichkeit der Vernunft und die Vernunft Gott vollkommen unterthan.

In Folge der Sünde aber gingen die Gaben der Integrität verloren, unordentliche sinnliche Begierde erhob sich ganz naturgemäß und beeinflußte mehr und mehr auch das höhere Begehren. Die unordentliche Begierde übte dann ebenso naturgemäß einen hemmenden und verwirrenden Einfluß auf die Erkenntniß aus [1]). Verschiedene Umstände, insbesondere fortgesetzte persönliche Sünde und der fortgesetzte gewaltige Einfluß Satans verschlimmerten diesen Zustand. Und so nahm der gefallene Mensch allmählich eine Verfassung an, die dem ursprünglichen Zustande geradezu entgegengesetzt war. Die menschliche Natur erschien in der geistigen Sphäre nach einer vierfachen Richtung hin verwundet. Im sinnlichen Begehren erschien die böse Lust (vulnus concupiscentiae), im höheren Begehren die Schwäche zum Guten (v. infirmitatis) und die Geneigtheit zum Bösen (v. malitiae), im Verstande die Verdunkelung, d. h. Schwierigkeit der Wahrheitserkenntniß, Leichtigkeit des Irrthums und der Täuschung (v. ignorantiae) [2]).

Durch die Sünde wurde also kein natürliches Sein, keine natürliche Vollkommenheit aus der Sphäre der menschlichen Natur ausgeschieden; auch verloren die natürlichen geistigen Fähigkeiten nichts von der ihnen anerschaffenen Kraft und Energie. Aber in Folge der Sünde ging die Gnade verloren, und in Folge dieses Verlustes traten die Defecte hervor, welche der Natur als solcher anhaften und die ehemals durch die Gnade verdeckt waren, und bildeten von jetzt an für die menschliche Thätigkeit in der Richtung auf das Wahre und Gute ein schwer zu überwindendes Hinderniß [3]). Und eben dieses ist es, was wir, wenn wir zur Vervollständigung auch noch den Verlust der leiblichen Integrität hinzunehmen, unter der Verwundung der Natur durch die Sünde zu verstehen haben.

In eben diesem Sinne sprechen die Synode von Orange und Papst Cölestin in seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe

1) Vgl. oben a. a. O.

2) So die Theologen im Anschluß an Beda und in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem h. Thomas, S. 1. 2. q. 85. a. 3.

3) Vgl. S. 1. 2. q. 85. a. 2.

von einer laesio, vitiatio, infirmatio, inclinatio, attenuatio, auch selbst von einer perditio, amissio liberi arbitrii, d. h. von dem Verluste jener Freiheit, wie der Mensch sie vor dem Falle besaß[1]). Das ist auch der Sinn der tridentinischen Erklärung: Primum hominem secundum corpus et animam in deterius mutatum; — liberum arbitrium viribus attenuatum et inclinatum fuisse[2]).

Zweite Unterabtheilung.

Die Sünde des Geschlechtes oder die Erbsünde.

§. 21.

Die Erbsünde ein Geheimniß. Begriff der actuellen und habituellen Sünde.

1. Der h. Augustinus sagt von der Erbsünde: Nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius[3]). Und gewiß, die nachfolgende Darstellung wird zeigen, wie große Schwierigkeiten dieser Lehrpunct für das Verständniß bietet. Nicht einmal das Dasein der Erbsünde kann von der Vernunft bewiesen werden. Die große persönliche Sündhaftigkeit der Menschen findet eben in der menschlichen Freiheit ihren hinlänglichen Erklärungsgrund; die bestehenden anderweitigen Uebel aber (Concupiszens, Krankheit, Tod, Verderben in der Natur) lassen sich zum Theile ebenfalls aus der menschlichen Freiheit erklären, andererseits konnten sie auch von Gott ursprünglich geordnet sein zur Prüfung und Läuterung der Menschen, wie auch zur Strafe für persönliche Verschuldung. Höchstens kann in Anbetracht der großen Güte und Liebe Gottes aus dem Dasein jener Uebel eine gewisse Wahrscheinlichkeit einer auf dem Geschlechte lastenden Erbschuld abgeleitet werden.

2. Unter actueller Sünde (peccatum actuale) verstehen wir die freiwillige Uebertretung eines göttlichen Gesetzes.

---

1) Vgl. Denzinger, n. 88, 144, 151, 156, 168.
2) Sess. 5. can. 1; sess. 6. c. 1.
3) De mor. eccl. c. 22.

Die gesetzwidrige Handlung an sich bildet den materiellen Bestandtheil (materiale) der actuellen Sünde. Zur eigentlichen, formellen Sünde aber wird die Handlung dadurch, daß sie vom Willen mit Freiheit und Bewußtsein gewollt, verursacht und so gleichsam vom freien Willen informirt wird. In dem freien Wollen und Verursachen der gesetzwidrigen Handlung besteht somit die formelle Seite (formale) der actuellen Sünde.

Indem der freie Wille das Gesetz übertritt, empört er sich gegen den göttlichen Willen, wendet sich feindselig von Gott ab und wendet sich unordentlicher Weise geschöpflichen Gütern zu. Der Mensch ist Sünder geworden und bleibt es so lange, bis er durch entgegengesetzten Willensact sich reuevoll zu Gott bekehrt, die erforderliche Genugthuung geleistet und von Gott Verzeihung empfangen hat. Diese dauernde sündhafte Verfassung des Willens nennen wir habituelle Sünde (peccatum habituale) im dogmatischen Sinne, zum Unterschiede von der habituellen Sünde im ethischen Sinne oder der sündhaften Neigung. Die habituelle Sünde hat also die actuelle zur wesentlichen Voraussetzung und kann ohne dieselbe nicht zu Stande kommen.

Der heilige Gott haßt die Sünde, und der Sünder ist folglich, so lange er Sünder ist, ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens. Diese Verfassung, durch welche der Sünder Gott mißfällig ist, nennen wir reatus culpae. Dieser reatus unterscheidet sich nicht sachlich, sondern bloß dem Gedanken nach von der Sünde selbst, und setzt sich demnach so lange fort, als die Sünde dauert. Mit dem reatus culpae hängt dann weiterhin der reatus poenae als Folge innerlich zusammen. Weil der Sünder Sünder und so lange er Sünder und Gegenstand des göttlichen Mißfallens ist, bleibt er der Strafe würdig [1]). Uebrigens kann der reatus poenae, nachdem der reatus culpae durch göttliche Verzeihung aufgehoben wurde, insofern fortbestehen, als Gott aus Gründen der

1) Reatus culpae est condignitas ad sustinendam inimicitiam; — reatus poenae est condignitas ad sustinendam poenam. Wirceb. de peccat. Disp. 1. c. 2. a. 2.

Gerechtigkeit und Weisheit eine gewisse Buße, in Form von zeitlichen Strafen, vom Menschen fordern kann und fordert[1]).

3. Was bisher über das Wesen der actuellen und habituellen Sünde bemerkt wurde, hat ganz allgemeine Gültigkeit; es gilt also auch auf dem rein natürlichen Gebiete. Die actuelle Sünde hat auch hier die habituelle, außerdem den reatus culpae et poenae im Gefolge. Weiteres aber bewirkt die Sünde auf dem rein natürlichen Gebiete nicht; sie bewirkt insbesondere keine physische Veränderung des Menschen, keine Einbuße an Sein, Vermögen, Kräften und Thätigkeit. Nur in moralischer Beziehung wird der Mensch verändert, insbesondere der Wille, der in seiner Abwendung von Gott eine andere und zwar verkehrte Richtung annimmt. — Anders freilich verhält es sich auf dem übernatürlichen Gebiete. Hier gesellt sich zu den übrigen Folgen der actuellen Sünde auch eine reale Veränderung im Menschen, eine wirkliche Einbuße, nicht zwar an natürlichem, wohl aber an übernatürlichem Sein und Leben. In der heiligmachenden Gnade besitzt der Mensch übernatürliches Sein und Leben und ist eben hierdurch auf Gott als übernatürliches Endziel hingeordnet. Die actuelle sündige Abkehr von Gott und in Folge dessen auch die habituelle ist demnach der Natur der Sache nach mit dem Verluste dieses übernatürlichen Seins und Lebens, d. h. der heiligmachenden Gnade verbunden.

§. 22.

Dasein der Erbsünde.

Pelagius, dem später die Socinianer folgten, läugnet das Dasein der Erbsünde. Folgerichtig lehrt er, daß Krankheit und Tod keine Folge und Strafe der Sünde, sondern ursprünglich von Gott geordnete Uebel seien, und daß die ohne Taufe sterbenden Kinder des ewigen Lebens theilhaftig würden. Weil aber die Nothwendigkeit der Taufe allgemein feststand, so ersann er einen Unterschied zwischen ewigem

1) Vgl. Tridentinum, sess. 6. c. 14 und can. 30; sess. 14. c. 8 und can. 12. Am letzten Orte heißt es: S. q. d., totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, — a. s.

Leben und Himmelreich und lehrte, des Himmelreiches würden nur diejenigen theilhaftig, welche durch die Taufe Adoptivkinder Gottes geworden seien. Das paulinische Wort: Ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Röm. 5, 12) erklärt Pelagius dahin, daß er sagt, Adam bringe durch sein böses Beispiel alle Menschen zur Sünde, und so gehe auch der Tod, d. h. der geistige, auf alle über.

Dahingegen werden nach katholischem Dogma alle Menschen als Sünder, d. h. im Zustande habitueller Sünde geboren, und dieser Zustand ist deßwegen ein wahrer und eigentlicher Sündenzustand weil er in Adam's That, als der gemeinsamen That aller seinen Grund hat.

1. Daß alle Menschen schon bei ihrer Geburt im Zustande wahrer und eigentlicher Sünde sind, lehrt

a) die Kirche. Denn laut den Aussprüchen der antipelagianischen Synoden und des Tridentinums ist es Glaubenslehre und apostolische Tradition, daß auch die Kinder, die persönlich noch gar nicht sündigen konnten, zur Nachlassung der Sünde (in remissionem peccatorum) und zur Erlangung des ewigen Lebens (nicht in Form leerer Ceremonie, sondern) wahrhaft, veraciter getauft werden; und wird durch die Taufe dasjenige hinweggenommen, quod veram et propriam peccati rationem habet.

Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, a. s., cum contradicat apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Sess. 5. can. 2.

Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris D. N. Jesu Christi, — aut negat, ipsum Christi Jesu meritum per baptismi

sacramentum in forma ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis applicari, a. s. can 3.

Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur, a. s., quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit apostolus: Per unum hominem —, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. can. 4.

Si quis per Jesu Christi D. N. gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, a. s. can. 5. Vgl. die Concilien von Mileve und Orange bei Denzinger, n. 65 u. 145.

b) Gemäß Lehre der h. Schrift gibt es eine Sünde der Welt, d. h. der Menschheit; und diese Sünde macht uns zu Kindern des göttlichen Zornes, schließt vom Reiche Gottes aus und ist folglich wahre und eigentliche Sünde[1]).

c) Ein Gleiches lehren die Väter, von denen der h. Augustin eine ganze Reihe aufführt[2]). Der Glaube an die Erbsünde, bemerkt derselbe h. Lehrer, ist überhaupt Glaube der Kirche von

---

1) Ecce agnus Dei; ecce qui tollit peccatum mundi. Joh. 1, 29. Eramus natura filii irae sicut et ceteri. Eph. 2, 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex Spiritu, spiritus est. Joh. 3, 5 f. Vgl. Job 14, 4; Ps. 50, 7. Caro, σάρξ im Gegensatze zu spiritus, πνεῦμα bezeichnet den sündigen Menschen vor seiner Wiedergeburt durch den h. Geist. Vgl. Schanz zu Joh. a. a. O.

2) Augustinus nennt folgende Namen: Irenäus, Cyprian, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocenz, Chrysostomus, Basilius, Hieronymus. c. Julian. l. 2. c. 10.

Alters her; ebendeßwegen ist die gegentheilige Lehre des Pelagianers Julian eine häretische Neuerung [1]).

Uebrigens kann es nicht befremden, daß die lateinischen Väter eben wegen des Pelagianismus sich eingehender und deutlicher über unseren Lehrpunct äußern, als die griechischen. Wenn einzelne der letztern, z. B. der h. Chrysostomus, an einzelnen Stellen behaupten, der Mensch werde ohne Sünde geboren, so erklärt sich das aus polemischen Zwecken. Sie denken dann entweder an persönliche Sünden, etwa an den vorweltlichen Sündenfall, der von Platonikern und Origenisten behauptet wurde; oder sie wollen jenes Bösesein negiren, welches von Gnostikern und Manichäern gelehrt wurde. Uebrigens bringen wir sogleich S. 97 einschlägige Aussprüche sowohl des h. Chrysostomus, als auch anderer griechischer Väter.

2. Jede habituelle Sünde hat dem Gesagten zufolge eine actuelle zur wesentlichen Voraussetzung, weil sie ohne eine solche als Zustand wahrer und eigentlicher Sünde nicht begriffen werden kann. Nach weiterer katholischer Lehre steht in der That auch die ererbte habituelle Sünde mit einer actuellen in Verbindung, mit Adam's Sünde nämlich, sofern diese in geheimnißvoller Weise gemeinsame That aller seiner Nachkommen ist. Ebendeßwegen ist die ererbte Sünde, auch im unmündigen Kinde, wahre und eigentliche Sünde.

a) Die Kirche lehrt ausdrücklich, daß die Erbsünde deßhalb wahre und eigentliche Sünde sei, weil alle Menschen gemäß Röm. 5, 12 in Adam mitgesündigt haben [2]); überdies verwirft sie die gegentheilige These des Bajus [3]).

b) Aus der h. Schrift ist die Lehre des h. Paulus allein entscheidend. Denn der Apostel erklärt ausdrücklich, daß der Tod

---

1) Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus; sed tu qui hoc negas sine dubio es novus haereticus. De nupt. et conc. l. 2. c. 12.

2) Siehe oben (S. 93) can. 2 u. 3 des Tridentinums.

3) Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. Denzinger, n. 927.

deßwegen auf alle Menschen übergegangen sei, weil alle in dem Einen, in Adam gesündigt haben [1]).

Im griechischen Texte heißt es freilich; ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, was wohl nur durch ‚weil' übersetzt werden kann. Aber auch so ergibt sich derselbe Sinn: Weil alle — also auch die Kinder — gesündigt haben, deßhalb ist der Tod auf alle übergegangen. Nun konnten aber die Kinder persönlich noch gar nicht sündigen.

Ferner betont der Apostel im weiteren Verlauf von neuem ausdrücklich, daß eben durch den Ungehorsam Adam's die Vielen (οἱ πολλοί), d. h. alle, zu Sündern geworden und also dem Tode verfallen seien [2]). Und endlich hatte er schon vorher hervorgehoben, daß der Tod bei Adam's Nachkommen Strafe ihrer persönlichen Sünden nicht einmal sein könne. Denn dann hätten doch auch wohl die Nachkommen nach Weise Adam's sündigen, d. h. ihre persönliche Sünde hätte ebenfalls nach Weise der ersten Sünde in der Uebertretung eines speciellen, positiven Gebotes bestehen müssen. Nun aber habe es von Adam bis Moses überhaupt kein positives Gesetz gegeben [3]).

c) Von den Vätern lehrt der h. Augustin, alle Menschen hätten in Adam mitgesündigt, als alle noch dieser Eine Adam gewesen seien; die gegentheilige Behauptung zerstöre die Fundamente des christlichen Glaubens [4]). Ebenso lehrt der h. Ambrosius [5]).

1) Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Röm. 5, 12.

2) Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi. 5, 18 f.

3) Usque ad legem enim peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae. 5, 13 f.

4) In quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. De pecc. merit. et rem. l. 1. c. 10.

Hoc (quod omnes homines primorum illorum hominum peccato nascantur obnoxii) qui negat, ipsa christianae fidei subvertere fundamenta conatur. C. Julian. l. 1. c. 2.

5) Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam et omnes in illo perierunt. In Luc. l. 7. c. 15.

Von den griechischen Vätern erklärt der h. Irenäus, Christus habe durch seinen Gehorsam am Baume des Kreuzes den Ungehorsam geheilt, dessen wir uns am Baume des Paradieses schuldig gemacht; im ersten Adam hätten wir gesündigt, im zweiten seien wir versöhnt worden; für die Menschen, die durch den Biß der alten Schlange verwundet worden, gebe es keine andere Rettung, als den Glauben an den, der am Marterholze gestorben [1]). Wir haben nicht gefastet, bemerkt der h. Basilius, deßwegen sind wir aus dem Paradiese verbannt [2]). Und der h. Chrysostomus: Wir haben Gottes Gabe mißbraucht, deßwegen haben wir das Paradies verloren [3]). Wir sind in Adam gestorben, mahnt der h. Gregor von Nazianz, laßt uns in Christus leben [4])! Wir haben der Stimme der Schlange gelauscht, lehrt der h. Gregor von Nyssa, und so ging die Unversehrtheit unserer Natur verloren und sank in den Staub [5]).

3. Das Gesagte reicht bereits hin, um die Falschheit einzelner Ansichten erkennen zu lassen.

a) Einzelne Theorien führen die Erbsünde mit Recht auf eine actuelle Sünde zurück, irren aber in der genaueren Bestimmung dieser Sünde. Es sind das einmal die Präexistenzianer, welche in

1) Eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans. — In primo quidem Adam offendimus non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cuius et praeceptum transgressi fueramus ab initio. l. 5. c. 16. — Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra. l. 4. c. 2.

2) Quoniam non ieiunavimus exsulamus e paradiso. Hom. 1. de ieiunio. n. 4.

3) Initio dedit nobis Deus vitam sollicitudine laboribusque vacuam; doni abusi sumus, atque ex inertia tanto eversi bono paradisum amisimus. In Joh. hom. 36. n. 2.

4) Quemadmodum in veteri Adamo mortui sumus, ita in Christo vivamus. Or. 38. n. 4.

5) Posteaquam peccati sonitum in auribus nostris suscepimus, quem quidem sonitum — scriptura vocem serpentis — nuncupavit, tunc naturae integritas in terram decidit et contrita est. De vita Moysis. (Migne, T. 44. pag. 397).

glaubenswidriger Weise die allgemeine Sündhaftigkeit auf eine persönliche Sünde der präexistirenden Seelen zurückführen; sodann die Generatianer, welche irrthümlich annehmen, die Seelen der Nachkommen seien bereits substantiell, wenn auch nur keimartig im Stammvater Adam präsent gewesen und hätten insofern mitgesündigt [1]).

b) Andere Theorien führen freilich die Erbsünde auf die actuelle Sünde des Stammvaters zurück, sprechen aber der Erbsünde den Character einer wahren und eigentlichen Sünde ab. Die Erbsünde ist bloß Sünde im uneigentlichen oder tropischen Sinne, lehren Zwingli und Hermes, und zwar von ihrem Standpuncte aus mit Recht. Denn laut ihnen besteht die Erbsünde lediglich in der Concupiszens; die Concupiszens als solche aber ist gar keine wahre und eigentliche Sünde [2]). — Die meisten Reformatoren, ebenso Bajus und Jansenius, setzen die Erbsünde ebenfalls in die von Adam ererbte böse Begierlichkeit, behaupten aber umgekehrt, die Begierlichkeit sei in sich selbst ein wahrer und eigentlicher Sündenzustand. Wir kommen im folgenden Paragraphen auf diese Anschauung zurück.

c) Albertus Pighius und Ambrosius Catharinus im 16. Jahrhundert bringen die Erbsünde in einen lediglich äußeren Zusammenhang mit der Sünde Adam's und lehren, die Nachkommen hätten insofern in Adam mitgesündigt, als Gott ihnen allen Adam's Sünde anrechne, imputire und sie als Sünder behandle. — Indessen laut dieser Theorie kann weder von einem Mitsündigen in Adam Rede sein, noch auch kann die Erbsünde als wahre und eigentliche Sünde festgehalten werden. Und wie kann der gerechte Gott jemanden eine Sünde anrechnen, der nicht irgendwie an der Sünde selbst betheiligt ist? Ferner ist nach dem Dogma die Erbsünde dem Menschen wahrhaft eigen und innerlich, was nicht von einer Sünde gesagt werden kann, die in bloß äußerer Zurechnung besteht. Auch würde es auf Grund jener Theorie zur Rechtfertigung des Menschen keiner inneren Reinigung von Schuld und Sünde bedürfen, sondern lediglich einer Aufhebung jener äußeren Zurechnung. Nun findet aber laut dem Dogma in der Taufe eine wahre Sündenvergebung statt [3]).

---

1) Vgl. oben S. 35 ff.

2) Einzelne Theologen behaupten, auch Petrus Lombardus habe die Erbsünde in die Concupiszens gesetzt. Mit Unrecht! Der Lombarde drückt sich über diesen Punct nur unvollständig aus. Vgl. Kleutgen, Theol. II. n. 460.

3) Vgl. oben S. 93 die Canones des Tridentinums.

§. 23.

Das Wesen der Erbsünde.

Der erbsündliche Zustand in seiner Totalität schließt nach der Glaubenslehre verschiedene Momente in sich: Verlust der heiligmachenden Gnade und Abkehr des Willens von Gott als dem übernatürlichen Endziele, sodann reatus culpae et poenae, endlich Concupiszens und Sterblichkeit; und die Theologen pflegen deßwegen noch schärfer zu bestimmen, welches dieser Momente das wesentliche oder formelle sei, mit anderen Worten, welches dieser Momente den Nachkommen Adam's die Beschaffenheit oder Form von wahren und eigentlichen Sündern gebe.

1. Von der extremen Anschauung des Flacius Illyricus und seiner Anhänger, der Substantiarier, die durch die erste Sünde die ganze menschliche Natur in manichäischer Weise in eine böse Substanz sich verwandeln lassen, sehen wir völlig ab. Luther und Calvin hingegen, auch Bajus und Jansenius nehmen an, die Nachkommen Adam's hätten von Adam die Concupiszens geerbt, die sich auf rein natürliche Weise wie Schwindsucht oder Trunksucht fortpflanze [1]). In der bösen Begierlichkeit als solcher, die als concupiscentia dominans den Willen knechte, stets zum Bösen nöthige und alles Gute unmöglich mache, bestehe die ganze Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit des erbsündlichen Menschen.

Diese Ansicht ist unvereinbar mit der Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, der den Menschen ohne dessen persönliches Verschulden unmöglich in einen Zustand gerathen lassen kann, in welchem er, ohne für sein Heil das geringste thun zu können, nothwendig der Hölle verfällt. Auch widerspricht diese Ansicht geradezu dem Dogma.

a) Gemäß der Glaubenslehre ist auch dem gefallenen Menschen die Freiheit zum Guten geblieben, und tritt die Unfähigkeit zum Guten erst in der Hölle ein [2]). Auch in der

1) Non secus ac subinde caecitas, podagra aliaque parentum vitia, bemerkt Jansenius. De statu nat. lapsae. l. 1. c. 16.

2) Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam, a. s. Trid. sess. 6. can. 5. Vgl. can. 4, 6, 7.

h. Schrift findet jene Ansicht die behauptete Stütze nicht, da der h. Paulus der Concupiszens zwar eine große, nicht aber eine nöthigende Gewalt über den freien Willen einräumt[1]).

Sagt ja der Apostel an der ersten Stelle ausdrücklich von den Heiden, daß sie das Naturgesetz kennen und danach handeln; und an der zweiten betont er wiederholt, daß auch der erbsündliche Mensch das Gute wolle und das Böse verabscheue. Von einer gänzlichen Unterjochung des freien Willens kann folglich beim Apostel keine Rede sein. Nur dieses will er sagen, daß die Begierlichkeit eine ungemein große Gewalt im erbsündlichen Menschen ausübe, so daß derselbe zwar manches leichtere Gute thun könne und thue, manche leichtere Versuchung überwinden könne und überwinde, in den meisten Fällen aber thatsächlich von der Begierlichkeit sich überwinden lasse, zumal bei schwereren Pflichten und in schwereren Versuchungen.

b) Laut dem Dogma ist die Erbsünde wahre und eigentliche Sünde. Nun ist aber weder die Concupiszens als solche Sünde, noch auch kann eine sündhafte Richtung des Willens, die auf Nöthigung beruht, jemals wahre und eigentliche Sünde sein. Laut dem Tridentinum[2]) und dem Ausspruche des

---

1) Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. Röm. 2, 14 Ego autem carnalis sum venumdatus sub peccato. Quod enim operor, non intelligo; non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio. Si autem quod nolo illud facio, consentio legi, quoniam bona est. Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. — Nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. — Si autem quod nolo illud facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet. Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. — Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. 7, 14 ff.

2) In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem. — Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit. — Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Sess. 5. can. 5.

Apostels[1]) wird ja durch die Taufe alles getilgt, was den Character der Sünde hat, so daß in den Wiedergeborenen gar nichts Verdammliches übrig bleibt. Folglich kann in der Concupiszenz, — und dasselbe gilt erst recht von der Sterblichkeit des Leibes — die Erbsünde nicht bestehen, denn beide bleiben nach der Taufe im Menschen zurück.

Man hat den Sinn des tridentinischen Canon's dahin mißdeutet, daß man sagte, die Kirche bestreite ja den sündhaften Character der Concupiszens bloß hinsichtlich der renati, und mithin bestehe in den Ungetauften die Erbsünde nach kirchlicher Auffassung allerdings in der Begierlichkeit. Allein man übersieht einerseits, daß die Kirche zunächst gegen Luther's Lehre sich wendet, gemäß welcher die Concupiszens auch in den Getauften noch Sünde sei, aber von Gott nicht angerechnet werde; andererseits, daß das Concil am Schlusse des Canon's die Concupiszens als Folge ausdrücklich von der Sünde selbst unterscheidet, indem es die Bemerkung hinzufügt, daß der h. Paulus (Röm. 7, 17) die Concupiszens nur deßhalb Sünde nenne, weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde führt.

Hermes, der die Erbsünde ebenfalls mit der Concupiszens identificirt, betrachtet die ursprüngliche Abwesenheit der letzteren als eine natürliche Beschaffenheit der Stammeltern, so daß das Auftreten derselben nach der Sünde nur als etwas rein Individuelles und Persönliches begriffen werden kann[2]). Speciell gegen Hermes (zum Theil auch gegen die genannten Häretiker) ist also noch hinzuzufügen, daß nur dasjenige sich allgemein und mit Nothwendigkeit fortpflanzt, was zur Natur selbst gehört; eine persönliche Eigenthümlichkeit, Neigung, Schwäche aber nur ausnahmsweise und vereinzelt.

2. Von unserer Untersuchung, welches das Wesentliche oder Formelle im erbsündlichen Zustande sei, können wir nunmehr zwei Momente ausscheiden: die Begierlichkeit und die Sterblichkeit. Was die noch übrigen anbetrifft (Verlust der Gnade und Abkehr des Willens, reatus culpae et poenae), so kann das Wesen der Erbsünde nicht im reatus poenae bestehen, wie einige Scotisten annahmen, denn die Strafe ist nicht Sünde, sondern setzt

1) Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu. Röm. 8, 1.

2) Vgl. oben S. 44 u. 98.

die Sünde voraus; auch nicht im reatus culpae, wie andere Scotisten behaupteten, denn erst durch die Sünde wird der Mensch schuldig, d. h. Gegenstand des göttlichen Mißfallens.

Somit erübrigen noch zwei Momente: sündige Abkehr von Gott und Verlust der heiligmachenden Gnade. Weil nun aber der bloße Erbsünder lediglich von Gott als dem übernatürlichen Endziele abgewendet ist, die Hinordnung auf das übernatürliche Ziel aber eben durch die heiligmachende Gnade gegeben ist, so fallen diese beiden Momente in Eins zusammen. Und das eigentliche Wesen, das Formale der Erbsünde besteht somit in der habituellen sündhaften Abkehr des Willens von Gott als dem übernatürlichen Endziele. Diese Abkehr ist aber deßwegen sündhaft, weil sie in der actuellen Sünde des Stammvaters ihren Grund hat, an der wir alle in geheimnißvoller Weise betheiligt sind. Unter Mitberücksichtigung dieses letzteren Momentes kann also in folgender Weise definirt werden: Peccatum originale est privatio originalis iustitiae homini inesse debitae per inobedientiam Adae facta [1]). So im wesentlichen die sententia communis.

Was dann die übrigen Momente des erbsündlichen Zustandes anbetrifft, so sind sie als Folgen und Strafen jener sündhaften Abkehr anzusehen. Speciell die Concupiszens kann als das Materiale der Erbsünde betrachtet werden. Wie es nämlich in der actuellen Sünde neben dem Formale, dem bösen, von Gott sich abwendenden Willen ein Materiale gibt, die objective Verletzung des Gesetzes, die Störung der sittlichen Ordnung, in welcher der böse Wille sich bethätigt und durch welche er sich offenbart, so verhält es sich ähnlich mit der Erbsünde. Die habituelle Abkehr von Gott ist das Formale, das eigentliche Wesen dieser Sünde. Diese Abkehr aber ließ die Begierlichkeit, die Unordnung im niederen Menschen als dauernde Wirkung hervortreten und offenbart sich in ihr; und so kann die Concupiszens als das Materiale des erbsündlichen Zustandes bezeichnet werden [2]).

---

1) Vgl. den h. Thomas, S. 1. 2. q. 82 a. 3 und Anselm, De conc. virgin. c. 27.

2) Thomas a. a. O.

§. 24.

Speculative Beleuchtung und Vertheidigung der Lehre von der Erbsünde.

Daß alle Menschen thatsächlich in Adam mitgesündigt haben und in Folge dessen vom ersten Augenblicke ihres Daseins an Sünder sind, ist Lehre des Dogma's. Wie dieses denkbar und möglich sei, soll die theologische Speculation zu erläutern suchen, indem sie gleichzeitig anscheinende Schwierigkeiten thunlichst hinwegräumt. Den verschiedenen falschen Theorien gegenüber, welche wir (S. 97 f.) kennen lernten, erscheint jene Lösung als die allein befriedigende, welche der h. Thomas [1]) wesentlich im Anschluß an den h. Augustinus [2]) vorträgt.

1. Adam, als der Stammvater, kann und muß als das Haupt und als der Stellvertreter des ganzen Geschlechtes angesehen werden, geradeso, wie jede andere menschliche Communität ein Haupt und einen Repräsentanten hat, mit dem sie ein moralisches Ganze ausmacht und von dem sie nach außen hin rechtlich vertreten wird. Deßwegen konnte Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit die Erweise seines besonderen, unverdienten Wohlwollens an das Geschlecht von dem Verhalten seines Hauptes abhängig machen. Er konnte freilich wegen Adam's Sünde den Nachkommen nicht jene natürlichen Gaben entziehen, welche er jedem einzelnen auf Grund der Schöpfung schuldig ist, wohl aber jene übernatürlichen Gnadengeschenke, auf welche keiner einen rechtlichen Anspruch hat, also die iustitia originalis und die in ihr wurzelnde Hinordnung auf das übernatürliche Endziel. Es stimmt dieses mit allen unseren Rechtsbegriffen vollkommen überein. Denn wenn z. B. ein Fürst einen Diener aus reiner Gnade zu einer hohen Würde erhebt, den Fortbestand dieser Würde aber für den Vater und seine Kinder von dem Wohlverhalten des Vaters abhängig macht, so begeht er

---

1) Vgl. in 2. Dist. 31; 4. c. gent. c. 50—52; S. 1. 2. q. 81—83; de malo. q. 4 u. 5; auch ad Rom. c. 5. lect. 3.

2) In seinen beiden Schriften gegen den Pelagianer Julian und anderswo; der Grundgedanke seiner Lehre findet sich kurz zusammengefaßt De civ. l. 13. c. 14.

weder gegen den Vater, noch gegen dessen Kinder ein Unrecht, wenn er zur Strafe für die Treulosigkeit des Vaters diesem und den Kindern die unverdiente Würde wieder entzieht[1]).

2. Aus dem Gesagten folgt, daß eine Erbsünde, eine habituelle Abkehr des Willens von Gott nur auf übernatürlichem Gebiete möglich ist. Da nämlich durch die heiligmachende Gnade der Wille mit Gott als dem übernatürlichen Ziele verbunden ist, diese Gnade aber verloren gehen kann, so kann ebendeßhalb mit dem Mangel der Gnade auch die Abkehr von Gott als dem übernatürlichen Endziele sich fortpflanzen. Ganz anders verhält sich dieses auf dem natürlichen Gebiete. Auch hier besteht die Sünde in der Abkehr des Willens von Gott. Aber diese Abkehr ist etwas rein Persönliches, sie ist eine Richtung des Willens, die der Sünder speciell seinem Willen gibt, die aber der menschliche Wille an sich nicht hat. Und da durch die Generation nur dasjenige sich fortpflanzt, was der Wesenheit und ihren Vermögen innerlich eigen ist, nicht aber rein Persönliches, so kann von einer Fortpflanzung der Sünde auf natürlichem Gebiete keine Rede sein. Nur dann wäre solches möglich, wenn durch die Sünde die menschliche Natur selbst physisch verändert würde, wenn eins ihrer Vermögen verloren ginge oder in sich selbst corrumpirt würde, wie die Reformatoren annahmen. Allein eine solche Wirkung, durch welche der Mensch aufhören würde, Mensch oder doch vollkommener Mensch zu sein, hat die Sünde thatsächlich auf dem natürlichen Gebiete nicht. Und wenn sie dieselbe hätte,

---

1) Aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii; et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet enim ad eum inquantum est singularis persona ille actus, quem proprio arbitrio et per seipsum facit. Sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus, quem per seipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii, sicut illud, quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere. q. 4. de malo. a. 1. — Deus humanae naturae in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis iustitiae, — et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo iuste per ingratitudinem inobedientiae subtractum est. Unde factum est, ut primo homine peccante natura humana, quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum. Et per istum modum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit. In 2. Dist. 31. q. 1. a. 1.

so würde doch Gott ihre Fortpflanzung nicht zugeben können. Denn es würde seiner Gerechtigkeit, Güte und Weisheit widersprechen, zuzugeben, daß der Mensch ohne jedwede persönliche Verschuldung etwas verlöre, was ihm zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung unumgänglich nothwendig ist. — Daß übrigens gewisse individuelle Eigenthümlichkeiten, Anlagen, Neigungen, Schwächen, die nicht mehr rein persönlicher Art, sondern in Form von Dispositionen mit der Natur selbst schon mehr oder weniger verwachsen sind, sich in einzelnen Fällen vererben können, soll keineswegs geläugnet werden [1]).

3. Die Sünde des Hauptes und Stellvertreters konnte also unbeschadet der göttlichen Gerechtigkeit den Mangel der heiligmachenden Gnade in den Nachkommen zur Folge haben. Aber die Erbsünde ist nicht bloß Mangel, sie ist selbstverschuldeter Mangel der Gnade und darum selbstverschuldete, sündhafte Abkehr von Gott als dem übernatürlichen Endziele. Wie aber kann dieses sein? — Der h. Thomas antwortet: Adam war nicht bloß äußerlich der moralische Vertreter, sondern zugleich physisch der Stammvater des ganzen Geschlechtes. Die ganze menschliche Natur, das ganze Geschlecht ist aus ihm hervorgegangen und war also insofern ursprünglich in ihm. Nun hatte Gott die ursprüngliche Gerechtigkeit dem Adam nicht bloß als dieser individuellen Person, sondern zugleich als dem Stammvater übergeben, so daß die ganze Natur, das ganze Geschlecht, das in ihm war, sie in Adam und mit Adam empfing. Und da nun Adam sündigend die Gnade verlor, so sündigte er in der Eigenschaft, in welcher er verpflichtet war, als Stammvater nämlich und als Inbegriff der ganzen Natur und des ganzen Geschlechtes;

---

1) Homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea, quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios; non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii et alia huiusmodi; nullo autem modo ea quae sunt pure personalia. S. 1. 2. q. 81. a. 2.

und die ganze Natur, das ganze Geschlecht, das in ihm war, sündigte mit ihm, wie ja auch bei persönlichen Sünden nicht bloß der Wille oder die Hand als Sünder angesehen wird, sondern der ganze Mensch. Und das ganze Geschlecht wird insofern nicht für eine fremde, sondern für seine eigene Sünde bestraft[1]).

4. Die Sünde, die wir in Adam begangen haben, ist nun übrigens nur insoweit unsere Sünde, als wir wirklich in Adam waren. Sie ist also keine persönliche Sünde, denn selbstständige Personen wurden wir erst durch die Zeugung. Sie ist Sünde der Natur (peccatum naturae), insoweit lediglich unsere Natur in Adam war und mit ihm sündigte. Dabei besteht freilich, daß die Erbsünde auch die Person afficirt, aber nicht unmittelbar, sondern bloß mittelbar, insofern die befleckte Natur auch die Person befleckt[2]). Und eben auch nur nach Maßgabe dieses geringen Maßes von Schuld wird der bloße Erbsünder von Gott im Jenseits bestraft[3]). Lehrt ja das Florentinum, daß die Strafe des Todsünders und des bloßen Erbsünders im Jenseits verschieden sei[4]). Aus der Verwerfung einer These des Bajus ergibt sich überdies, daß die Strafe beider nicht bloß dem Grade, sondern

---

1) Ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, sc. originalis iustitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed inquantum talem naturam habebat, ut omnes sc. in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur, et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis iustitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat, ut talis iustitia semper in ea conservaretur; sed per voluntatem personae existentis in natura factum est, ut hoc perderetur. Et ideo hic defectus comparatus ad naturam rationem culpae habet in omnibus, in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante. In 2. l. c. — Et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo. q. 4 de malo. a. 1. ad 19.

2) In Adam persona corrupit naturam, — sed in homine, qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam. l. c. a. 4. ad 5.

3) Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario. In 2. Dist. 33. q. 2. a. 1. ad 2.

4) Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. Denzinger, n. 588.

dem Wesen nach verschieden ist[1]). Und wenn also der h. Thomas, und mit ihm durchweg die Theologen annehmen, daß der bloße Erbsünder von jeder poena sensus frei sei, und daß er (der Sache nach, materiell) sich im Zustande einer gewissen natürlichen Glückseligkeit befinde, die auch nicht durch den Schmerz über den Verlust der übernatürlichen Seligkeit getrübt werde, so haben wir, zumal nach der Erklärung Pius VI. gegenüber der Synode von Pistoja[2]) allen Grund, ihnen beizustimmen[3]).

5. Nun könnte man fragen: Wenn Adams Sünde das ganze Geschlecht afficirt, muß dann nicht folgerichtig sein ganzes sittliches Verhalten, auch seine spätere Buße[4]), als That des Geschlechtes angesehen werden? — Es wäre dieses dann der Fall, wenn Adam als Stammvater ohne weiteres auch schon moralischer Vertreter des Menschengeschlechtes gewesen wäre. Günther meinte dieses letztere und behauptete, Adam als Stammvater habe ebendeßwegen nothwendig die heiligmachende Gnade auch für alle seine Nachkommen verloren. Allein diese Ansicht ist aus doppeltem Grunde falsch. Zunächst wurde oben hervorgehoben, daß sich nur das mit Nothwendigkeit auf die Nachkommen vererbt, was zum Wesen gehört. Nun ist aber die Gnade gar kein Bestandtheil der menschlichen Natur. Außerdem ist es überhaupt falsch, daß das sittliche Verhalten eines Menschen ohne weiteres auch schon eine Theilnahme der Nachkommen in sich schließe. Denn dann müßte Gott die guten oder schlechten Thaten eines

---

1) Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet. Denz. n. 929.

2) Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum, quem limbi puerorum nomine fideles passim designant, in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; — falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa. Denz. n. 1839.

3) Vgl. Grundz. IV. S. 265 ff. und meine Schrift: Die Hölle. S. 88 ff.

4) Vgl. Weish. 10, 1 f.

jeden menschlichen Vaters zugleich als Thaten seiner Kinder ansehen, was thatsächlich nicht der Fall ist.

Mit Recht lehren also die Theologen, daß der Character Adam's als des Stammvaters allerdings einen hinreichenden Grund abgab, weßhalb Gott Adam's Thun als ein Thun des ganzen Geschlechtes ansehen konnte. Dieses thatsächlich zu thun, und in welchem Umfange, das hing vom einem positiven Beschlusse Gottes ab. — Gott konnte also Adam in einer doppelten Rücksicht betrachten. Er konnte ihn als diese individuelle Person verpflichten, und dann sündigte Adam, wenn er sündigte, in seiner Eigenschaft als individuelle Person, seine Sünde war eine persönliche Sünde. Gott konnte Adam aber auch als Stammvater verpflichten, sofern er die ganze Natur, das ganze Geschlecht in sich beschloß. Und auch dann sündigte er, wenn er sündigte, als derjenige, der verpflichtet war, als Stammvater nämlich, als Inhaber und Inbegriff der ganzen menschlichen Natur. Seine Sünde inficirte dann nicht blos seine Natur als individuelle, sondern als menschliche Natur überhaupt; sie war dann persönliche und Geschlechtssünde zugleich. — Nun hat Gott durch freien Beschluß Adam bloß für die Zeit seiner Prüfung als Stammvater verpflichtet. Und deßwegen ist auch nur diejenige Entscheidung, die er in dieser Zeit traf, also seine Sünde, als Entscheidung und That des ganzen Geschlechtes anzusehen.

6. Einige spätere Theologen sind der Ansicht, Gott habe mit Adam einen eigentlichen Vertrag geschlossen, weßhalb diese Theorie Föderalismus genannt wird. Indessen wenn diese Theorie unsere Lehre voraussetzt, so ist sie jedenfalls überflüssig, da für Adam eine einfache Erklärung des göttlichen Willens genügte. Sollte sie aber unsere Lehre nicht voraussetzen, so genügt sie nicht, da aus einem bloßen Vertrage zwischen Gott und Adam die Sünde des Geschlechtes nicht anders, als durch bloß äußere Zurechnung erklärt werden kann. — Dasselbe gilt von der Theorie einiger anderer Theologen, die ein göttliches Decret (decretum alligativum) annehmen, durch welches Gott den Willen der Nachkommen in der Weise an Adam's Willen geknüpft habe, daß Adam's sittliches Verhalten als ein Verhalten des ganzen Geschlechtes gelten konnte und sollte. Denn auch diese Theorie

setzt entweder unsere Lehre voraus und dann ist sie überflüssig, oder sie setzt sie nicht voraus, und dann ist sie ungenügend und läuft ebenfalls auf eine bloß äußere Zurechnung hinaus.

7. Im Vorstehenden ist zugleich die Vertheidigung der Lehre von der Erbsünde enthalten. So ziemlich alle Einwendungen laufen nämlich auf die Anklage hinaus, daß Gott das Geschlecht wegen einer fremden Sünde so großer Güter beraubt und mit so schweren Strafen und Uebeln gezüchtigt habe. Wir haben aber gesehen daß Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit dem ganzen Geschlechte jene Güter hätte vorenthalten können, auch wenn es in Adam gar nicht mitgesündigt hätte. Nun hat es aber thatsächlich mitgesündigt, und da Gott dasselbe nur insoweit straft als es gesündigt, so trifft seine Gerechtigkeit auch nicht der leiseste Vorwurf. — Aber, auch alles dieses zugegeben, wendet man schließlich ein, so ist doch das hereingebrochene Uebel unbeschreiblich groß. Warum also gab Gott dem Geschlechte keinen besseren Stammvater? Wir können auf diese Frage zwar nur eine unvollständige, aber immerhin befriedigende Antwort geben. Gott gab uns den Adam, weil er aus dem Uebel ein noch größeres Gut zu bereiten wußte. Er gab uns nämlich seinen Sohn zum Erlöser, und eben aus dieser göttlichen That erwuchs der göttlichen Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit die glänzendste Verherrlichung, uns selbst aber ungeahnte Erhöhung aus tiefer Niedrigkeit, die Würde, Brüder und Miterben des Sohnes Gottes selbst zu sein. In diesem Sinne ruft die Kirche aus: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!

§. 25.

Fortpflanzungsweise der Erbsünde.

1. Die Theologen untersuchen noch genauer, welche Bedeutung die Generation bei der Fortpflanzung der Erbsünde habe, ob sie die Sünde auf physischem oder auf irgend einem anderen Wege weiterleite.

Sich auf physischem Wege fortpflanzen, kann Verschiedenes heißen, und der Sinn der Frage kann zunächst der sein, ob

die Erbsünde sich als etwas Physisches, d. h. als eine physische Beschaffenheit unserer Natur weiter vererbe. Luther u. a., welche die Erbsünde in die Concupiszens setzen und ein physisches Verderbniß der Natur selbst in Folge der Sünde Adam's annehmen, behaupten dieses. Indessen wir haben gesehen, daß die Sünde Adams die Natur als solche intact gelassen hat, und folglich kann in diesem Sinne von einer physischen Fortpflanzung der Erbsünde keine Rede sein.

Sich auf physischem Wege fortpflanzen kann aber noch einen anderen Sinn haben. Vielleicht haftet dem Generationsacte eine physische Beschaffenheit an, welche den erzeugten Menschen sündhaft befleckt und der Gnade unwürdig macht; oder vielleicht hat der erzeugte Mensch selbst eine physische Beschaffenheit an sich, welche mit der Gnade unverträglich ist. — Indessen keins von beiden ist der Fall. Der Generationsact hat freilich in Folge der Sünde einen krankhaften Character angenommen, aber dieses Krankhafte ist nicht Sünde, sondern lediglich Uebel; sonst wäre ja die Ausübung der Ehe unerlaubt. Und selbst wenn jener Act sündhaft wäre, so würde doch der Erzeugte selbst ohne Sünde sein, da er ja an der Sünde seiner Eltern keinen Antheil hat. Aber auch dem erzeugten Menschen haftet nichts Physisches an, was ihn der Gnade unwürdig macht. Die Concupiszens ist eben keine Sünde, und ihr Dasein ist mit der Gnade recht wohl vereinbar.

Der Generationsact ist endlich auch nicht in dem Sinne physische Ursache der Erbsünde, als hätte er, als Subject und Träger derselben, die Sünde in eigentlichem Sinne in sich, um sie dann auf den neu entstehenden Menschen zu übertragen. Denn die hier in Frage kommenden Factoren können, jeder einzelne für sich, unmöglich Subject der Sünde sein, weder das rein stoffliche Substrat, da nur ein vernünftiges Wesen Träger von Schuld und Sünde sein kann; noch auch die vernünftige Seele, die rein aus Gottes Hand hervorgeht.

2. Und doch ist der neuentstandene Mensch im Zustande der Sünde! — Die Theologen also geben folgende Erklärung: Wir alle haben in Adam mitgesündigt, denn wir waren alle ursprünglich in ihm, und zwar dem Leibe nach sicut in principio effectivo, der Seele nach sicut in principio dispositivo. Durch diese Theilnahme an Adam's Sünde haben wir uns der Gnade Gottes unwürdig gemacht, sind schon in Adam der Sünde verfallen und treten deßwegen eo ipso als Sünder in's Leben,

sobald wir durch die Zeugung selbstständige Menschen werden. Bewirkende Ursache der Erbsünde in uns ist demnach allein die Sünde Adam's; aber sie ist nicht causa efficiens *physica*, da sie, nicht mehr existirend, einen unmittelbaren und physischen Einfluß auf die neu entstehenden Menschen gar nicht ausüben kann; sie ist causa efficiens *moralis*, sofern wir, in Adam beschlossen und mit ihm sündigend, es verdient haben, wenn wir in's Dasein treten, Sünder und ohne Gnade zu sein. Die Generation ist also lediglich das Mittel, die Bedingung zur Fortpflanzung der Erbsünde: causa instrumentalis, genauer c. quasi-instrumentalis; denn sie bewirkt diese Fortpflanzung nicht durch eine directe, physische Einwirkung, da sie direct und physisch bloß die Natur fortpflanzt. Aber der Natur folgt dann (per concomitantiam seu resultantiam) unmittelbar und sofort die Sünde [1]).

3. Die Theologen fragen, ob bloß die Schuld Adam's sich fortpflanze und die bloße Conception aus dem Manne die Erbsünde fortleite; oder ob auch Eva's Schuld durch das Weib sich fortpflanze, und mithin schon die bloße Geburt aus dem Weibe zur Fortpflanzung der Erbsünde genüge. Mit Rücksicht auf die bekannte Stelle im Römerbriefe [2]) und eine Bemerkung des Tridentinums [3]) bejahen die Theologen den ersten Theil der Frage und verneinen den zweiten.

Als speculativen Grund gibt der h. Thomas an, daß das Weib bei der Zeugung lediglich passives oder materielles Princip ist, welches der zeugenden Thätigkeit des Mannes die Materie subministrirt. Das active Princip aber ist der Mann. Er disponirt durch seine Thätigkeit die Materie so, daß nun auch die Eingießung der Seele in dieselbe gefordert ist. Er constituirt also eigentlich die menschliche Natur und von ihm geht sie aus. Und folglich ist die neu

---

1) Vgl. den h. Thomas, S. 1. 2. q. 83. a. 1. Suarez, T. 4. tr. 5. Disp. 9. sect. 3. Billuart, De pecc. Diss. 6. a. 2. § 2.

2) Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Röm. 5, 12.

3) Homines nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum dum concipiuntur propriam iniustitiam contrahant. Sess. 6. c. 3.

entstandene Natur auch nur mit der Sünde desjenigen befleckt, in dem sie ursprünglich war und von dem sie ausgegangen. Hätte also bloß Adam gesündigt, so würde gleichwohl seine Sünde sich fortpflanzen; hätte aber Eva allein gesündigt, so würde ihre Sünde sich nicht fortpflanzen [1]).

Nun wendeten schon die Pelagianer ein: Die christlichen Eltern sind ja von der Erbsünde gereinigt; wie also können sie dieselbe fortpflanzen, ihren Kindern etwas mittheilend, was sie selbst nicht mehr haben? — Der h. Augustinus antwortet: Die Rechtfertigung Adam's nach der Sünde, wie überhaupt die Rechtfertigung aller seiner Nachkommen hat bloß die individuelle Person und die individuelle Natur der einzelnen Gerechtfertigten zum Ziele, nicht aber die Natur der Nachkommen, die in der Zeugungskraft der Stammväter, wie die Wirkung in der Ursache, beschlossen liegt. So sind ja auch die Abkömmlinge aus dem Samen des veredelten Oelbaumes wild, wie es der Stammbaum urspünglich war [2]).

§. 26.

Ausnahmen von der Erbsünde; die unbefleckte Empfängniß Maria's.

Daß der Erlöser Jesus Christus der Erbsünde nicht unterlag, ist selbstverständlich. Er war ja nicht von männlichem Samen empfangen; vor allem aber war er göttliche Person, die jedwede Sündhaftigkeit, wie in der Christologie zu zeigen, schlechthin von sich ausschließt. Vom h. Johannes dem Täufer [3]), ebenso vom Propheten Jeremias [4]) lehrt weiterhin die sententia communis, daß sie zwar in der Erbsünde empfangen, aber vor der Geburt

---

1) S. 1. 2, q. 82. a. 5.

2) De nupt. et conc. l. 1. c. 19. — Zur Lehre von der Erbsünde überhaupt vgl. De *Rubeis*, De peccato originali und Kleutgen, Theol. II. n. 422 ff.

3) Nesciens labem nivei pudoris, singt die Kirche von ihm.

4) Et factum est verbum Domini ad me dicens: Priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te. Jer. 1, 5.

geheiligt worden seien. — Eine besondere Beachtung aber verdient die i. J. 1854 definirte Lehre von der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Gottesmutter.

Als Tochter Adams hätte auch Maria bei normalem Verlaufe der Dinge die Erbsünde incurriren müssen; sie unterlag derselben secundum debitum, wie die Schule sich ausdrückt. Einzelne Theologen fassen dieses debitum als ein proximum und nehmen an, wie die übrigen Glieder des Geschlechtes, so habe auch Maria in Adam ursprünglich mitgesündigt; andere erklären es für ein remotum und behaupten, Gott habe den Stammvater zwar zum Vertreter des ganzen Geschlechtes gemacht, habe aber Maria von vornherein ausgeschlossen, so daß Maria im Stammvater gar nicht mitgesündigt habe. Wie dem auch sei, secundum debitum unterlag Maria dem Gesetze der Erbsünde, secundum actum aber war sie laut dem Dogma vom ersten Augenblicke ihres Daseins an frei von derselben. — Vorab weisen wir auch noch auf den Unterschied zwischen conceptio activa et passiva hin. Unter der ersteren verstehen wir jenen Act der Eltern, dessen Product für die Aufnahme der Seele bestimmt ist, unter der letzteren die creatio et infusio animae.

Von der conceptio activa nun behauptet das Dogma nicht, daß sie unbefleckt und heilig, d. h. frei von erbsündlicher Concupiszens gewesen sei [1]; vielmehr denkt die Kirche an die conceptio passiva und lehrt demnach, daß vom ersten Augenblicke an, in welchem die Vereinigung der Seele mit dem Leibe erfolgte, d. h. vom ersten Augenblicke ihres Daseins an, Maria vor der Erbsünde bewahrt und mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet worden sei.

1. Die h. Schrift enthält unsere Lehre nur einschließlich (implicite). Zunächst schreibt der Engel Gabriel durch die Worte: gratia plena Maria die Fülle der Gnade zu; und so lange also kein triftiger Grund vorhanden ist, sind wir nicht berechtigt, irgend eine specielle Gnade, z. B. die Gnade unbefleckter Empfängniß auszuschließen. Nun liegt aber ein solcher Grund

1) Doch sei auf das Wort des h. Johannes von Damaskus hingewiesen: O beatum par Joachim et Anna, immaculatissimum prorsus! Casta enim et sancta conversatione vestra virginitatis monile protulistis. Hom. 1. in nativ. B. M. V. n. 5.

durchaus nicht vor, vielmehr ist, wie die Congruenzgründe für unsere Lehre zeigen werden, das gerade Gegentheil der Fall. — Weiterhin gehören hierher die bekannten Worte der Genesis, in denen die katholische Kirche von jeher eine directe Beziehung auf Maria gefunden hat [1]). Nach dieser Stelle soll nämlich zwischen Maria und dem Teufel Feindschaft schlechthin bestehen. Nun schließt aber eine Feindschaft schlechthin jedwede Verbindung mit dem Teufel, und zwar von Anfang an, also schlechthin jede Sünde von Maria aus. — Auch der hebräische Text, der bloß im Allgemeinen vom Samen Eva's spricht, schließt die besondere Beziehung auf die beiden hervorragendsten Nachkommen Eva's, die den Kampf gegen Satan in endgültigen Sieg verwandelten, keineswegs aus, sondern fordert dieselbe geradezu und in erster Linie. — Endlich lassen sich auch noch einzelne Stellen aus dem Hohenliede für unsere Lehre verwenden [2]).

Um die Congruenzgründe für unser Dogma gleich hier kurz zusammenzustellen, so geziemte es sich zunächst, daß die geliebteste Tochter des himmlischen Vaters und die geliebteste Braut des h. Geistes stets rein und heilig war, ohne in irgend einem Augenblicke dem Fluche der Sünde und damit dem Zorne Gottes zu unterliegen; es geziemte sich insbesondere, daß der unendlich heilige Sohn, der im Himmel einen unendlich heiligen Vater hat, auf Erden auch eine allzeit reine und heilige Mutter hatte. Weiterhin geziemte es sich auch für die Königin der Engel, in keinem Stücke hinter ihren Dienern zurückzustehen. Maria war ferner berufen, am Werke der Erlösung und Heiligung in hervorragendster Weise mitzuwirken; nun ist aber dem Zwecke der Erlösung und Heiligung nichts so entgegengesetzt, als die Sünde. Und wenn endlich Jeremias und Johannes vor ihrer Geburt geheiligt wurden, dann war es durchaus angemessen, daß Maria vom Anfange ihres Daseins an ganz heilig war.

---

1) Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius. I Mos. 3, 15.

2) Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. — Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te. — Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? 2, 2; 4, 7; 6, 9.

2. Durchschlagend für unsere These ist die Lehre der Tradition und der Kirche. Freilich legen beide zunächst auch nur einschließlich Zeugniß ab, theils in Gebräuchen der Kirche, welche die immaculata conceptio voraussetzen, theils in Aussprüchen der Väter, welche sie einschließen.

In ersterer Beziehung steht fest, daß vom 7., vielleicht schon vom 5. Jahrh. an in der griechischen Kirche das festum conceptionis B. M. V. sich mehr und mehr verbreitete; von dort kam es frühzeitig auch schon nach Neapel und Sicilien, während die allgemeine Verbreitung im Abendlande freilich erst vom 11. Jahrh. an datirt. Und da die Kirche nichts feiern kann, was nicht rein und heilig ist, so ergibt sich die Folgerung von selbst. Dazu kommt, daß in den alten Festofficien diese conceptio geradezu eine pura, sancta, immaculata genannt wird.

Was aber die Väter anbetrifft, so sind die bedeutungsvollen Aussprüche eines h. Ephräm, Germanus, Johannes von Damaskus u. a. in der Definitionsbulle Pius IX.: Ineffabilis Deus zusammengestellt. Hier wird Maria genannt: immaculata, undequaque illibata, tota pura, tota intemerata, sanctior sanctitate, tota solaque sancta et purissima, ipsis Cherubim et Seraphim sanctior etc. Ebendaselbst finden wir auch eine Reihe ebenso bedeutungsvoller alttestamentlicher Typen zusammengestellt, derer sich die Väter bedienen. Maria erscheint ihnen als die Arche Noe's, die allein vom allgemeinen Verderben bewahrt wurde; als der Dornstrauch, der inmitten der Flammen unversehrt blieb; als jener unbezwingliche Thurm mit tausend Schilden, über den kein Feind Gewalt hat; als ein verschlossener Garten und als ein Paradies der Wonne, das gegen alle Nachstellungen geschützt ist; als Lilie unter den Dornen, als ein reines, völlig unberührtes Erdreich; als eine heilige, verschlossene, unberührte, vom Geiste Gottes selbst versiegelte Quelle u. s. w.

3. Im Allgemeinen war also bis zum Beginn des Mittelalters die immaculata conceptio ausdrücklich nicht gelehrt worden; indessen geschah dieses mehr und mehr vom 12. Jahrh. an. Das Fest der unbefleckten Empfängniß fand nämlich im Abendlande

immer größere Verbreitung, und zu der kirchlichen Praxis gesellte sich bald, immer entschiedener und einmüthiger, die ausdrückliche Lehre der kirchlichen Theologen, an deren Spitze wir Scotus und seine Schüler erblicken. Andere Theologen freilich opponirten anfänglich, theils weil ihnen das Gewicht der Gründe nicht sofort durchschlagend erschien, theils auch, weil der eigentliche Fragepunct nicht überall richtig verstanden wurde.

Zunächst erhob sich der h. Bernhard i. J. 1140 in einem Schreiben an die Kirche von Lyon gegen die beabsichtigte Einführung des festum immac. conc., gegen welches er sich aus traditionellen und speculativen Gründen ausspricht. Die Einführung dieses Festes sei nämlich eine Neuerung in der Kirche von Lyon; zudem könne man Maria doch nicht für heilig ansehen und als heilig feiern, wo sie noch gar nicht da war. Jedenfalls solle man die Sache nicht übereilen und zuvor den römischen Stuhl um Rath fragen. — Es scheint hiernach, bemerken manche Theologen, als habe der h. Bernhard bloß an die conceptio activa gedacht, die er der conceptio passiva nach damaliger Anschauung geraume Zeit vorausgehen läßt. Wie dem auch sei, daß die allerseligste Jungfrau jedenfalls vor ihrer Geburt geheiligt worden sei, lehrt der Heilige ausdrücklich. Und diesen seinen Standpunct theilen, Scotus ausgenommen, wohl alle älteren Scholastiker von Bedeutung.

Es gilt dieses insbesondere auch vom h. Thomas. — Im dritten Theile der theologischen Summa nämlich, bei dessen Abfassung ihn der Tod ereilte, handelt der h. Lehrer ex professo über unsere Frage und entwickelt folgende Gedanken: Die Heiligung Marien's kann unmöglich vor der animatio stattgefunden haben, denn nur ein vernünftiges Wesen kann Subject der Sünde, wie der Heiligkeit sein; jene Heiligung vollzog sich demnach nach der animatio: Unde relinquitur, quod sanctificatio B. V. fuerit post eius animationem. Auch durfte dieselbe sich erst nach der Beseelung vollziehen, weil, wenn Marien's Seele niemals in der Erbsünde gewesen wäre, sie der Erlösung durch Christus nicht bedurft hätte, und dann Christus auch nicht mehr als Erlöser aller Menschen gelten könnte (?). Wenn in der Kirche vielfach das festum conceptionis gefeiert wird, so ist der Gegenstand dieser Feier weniger die conceptio selbst, als vielmehr die sanctificatio, oder auch die spiritualis conceptio et sanctificatio, wie spätere Theologen sich ausdrücken. Endlich bemerkt der h. Lehrer: Beata virgo contraxit

quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur, nachdem er kurz vorher fast gleichlautend von Jeremias gesagt hatte, er sei geheiligt worden, antequam exiret de ventre [1]). Ueberhaupt stellt der h. Thomas die Heiligung Marien's, des Jeremias und Johannes, was den Zeitpunct ihres Eintrittes anbetrifft, auf gleiche Linie [2]). — Auch in seinem älteren Werke, dem Commentar zum Lombarden, bespricht der Heilige unsere Frage ex professo und kommt auch hier, um von anderen Stellen abzusehen, zu demselben Resultate [3]). Die Bemerkungen im ersten Theile dieses älteren Werkes aber besagen keineswegs das Gegentheil. Denn ex professo handelt hier der h. Thomas über unsere Lehre gar nicht, sondern streift sie bloß. Zudem bemerkt er nur ganz allgemein, daß Maria ganz rein gewesen sei, weil sie sowohl von der Erbsünde, als auch von jeder actuellen Sünde frei (immunis) gewesen sei [4]). Auf den Zeitpunct ihrer Reinigung und Heiligung kommt er hier gar nicht zu sprechen. — Aus diesen Gründen sehen also die meisten Theologen den h. Thomas nicht für einen Vertreter unserer Lehre an. Der Versuch einzelner, auch neuerer Gelehrten, in dem Ausdruck post animationem das post im Sinne von natura posterius zu fassen (wodurch im Grunde doch auch wenig oder nichts erreicht wird); nicht minder verschiedene andere Versuche, den Heiligen mit der später definirten Lehre in Einklang zu bringen [5]), dürften deßwegen zwar als pietätsvoll, aber, zumal bei der dem h. Thomas eigenen Klarheit, als verfehlt anzusehen sein [6]).

4. Uebrigens war die Controverse nur eine vorübergehende; immer heller und allgemeiner leuchtete die Wahrheit hervor, zumal das kirchliche Lehramt immer entschiedener Stellung zu der Frage nahm. Sixtus IV. approbirte zunächst das Officium für das Fest der unbefleckten Empfängniß, verwarf dann 1483 die Behauptung, die römische Kirche habe nur die spiritualis conceptio et sanctificatio bei dem gedachten Feste im Sinne und verbot zugleich die gegenseitige Verketzerung der noch immer

1) S. 3. q. 27. a. 2.

2) a. 6.

3) In 3. Dist. 3. q. I. a. 1. Vgl. q. 4. De malo. a. 6; Quodl. 6. a. 7. und Comp. theol. c. 224.

4) In 1 Dist. 44. q. 1. a. 3. ad 3.

5) Nach Berthier, L'étude de la Somme théol. Freib. 1893. S. 281 ff. soll Thomas das natura oder tempore post unentschieden lassen.

6) Vgl. auch Gutberlet in Heinrichs Dogm. VII. S. 440 ff.

sich entgegenstehenden Meinungen. Bezeichnend, wenn auch nicht auctoritativ, ist die Erklärung der bereits schismatischen Synode von Basel, die in der 36. Sitzung unsere Lehre geradezu definirte. Bedeutungsvoll ist dann wieder die tridentinische Bestimmung: Declarat tamen haec ipsa synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti quarti[1]). Pius V. verwarf dann weiterhin 1567 die entgegengesetzte Lehre des Bajus[2]). Paul V. verbot 1617 die öffentliche, Gregor XV. 1622 auch die private Bestreitung der unbefleckten Empfängniß, und nur den Dominikanern blieb es einstweilen in Privatcolloquien und in Abwesenheit Fremder noch gestattet. Alexander VII. sprach sich dann 1661 in der Bulle Sollicitudo omnium mit aller Klarheit zu Gunsten unserer Lehre aus. An seine Erklärung schließt sich fast wörtlich die feierliche Definition Pius IX. vom Jahre 1854 an: Definimus, doctrinam, quae tenet, B. V. M. in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam[3]).

Domine Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra! Ps. 8, 2.

---

1) Sess. 5. can. 5.

2) Denzinger, n. 953.

3) Vgl. Passaglia, De immac. conceptu. Scheeben, Dogmatik. III. n. 1666 ff. und im neuen Kirchenlexikon, IV. S. 456 ff. Speziell zur Lehre der Väter: Hurter, Comp. II. n. 587 ff.; zur Lehre der älteren Scholastik: Schwane, III. 413 ff.

Die Lehre von Gott dem Erlöser.

Ueberleitung und Uebersicht.

Der barmherzige Gott hat sich des in Adam gefallenen Geschlechtes angenommen; der ewige Gottessohn selbst ist in der Zeit Mensch geworden und hat das Werk der Erlösung vollbracht. Hiermit sind die beiden Haupttheile des neuen Tractates gegeben.

Der erste Theil beschäftigt sich mit der Person des Erlösers (Christologie) und beweist in der ersten Abtheilung die wahre göttliche und menschliche Natur Christi, in der zweiten die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen, während in der dritten die menschlichen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten des Erlösers zur Sprache kommen.

Der zweite Theil bespricht das Werk des Erlösers (Soteriologie) und erörtert in zwei Abtheilungen einmal die Nothwendigkeit und Möglichkeit, sowie die Bedingungen der Erlösung, sodann die Erlösungsthatsache und ihre Wirkungen.

Erster Theil.

Die Lehre von der Person des Erlösers.

§. 27.

Vorbemerkung. Das Dogma und seine Gegensätze.

1. Ueber die Person des Erlösers lehrt das Dogma, daß die zweite Person in der Gottheit eine menschliche Natur angenommen habe, und daß in Jesus Christus die göttliche und die menschliche Natur in der Einen Person des Sohnes Gottes vereinigt seien. Im einzelnen ergeben sich folgende drei Sätze.

a) Christus besitzt eine wahre menschliche Natur und ist deßhalb wahrer Mensch.

b) Christus besitzt in Wahrheit die göttliche Natur und ist deßwegen wahrer Gott.

c) Die beiden Naturen sind in der Weise verbunden, daß ungeachtet ihrer Zweiheit die Person Christi nur Eine ist.

2) Den ersten der aufgestellten Lehrsätze läugneten die Apollinaristen, sofern sie Christo zwar einen menschlichen Leib und eine sinnliche, nicht aber eine vernünftige Seele zuschrieben. — Den zweiten Satz bestreiten die Ebioniten, Cerinthianer, die subordinatianischen Antitrinitarier nebst Photinus, auch die späteren Socinianer und Rationalisten. Sie alle betrachten Christus als bloßen, freilich höher erleuchteten und begnadigten Menschen. — Beide Sätze zugleich wurden von manchen Gnostikern und Manichäern geläugnet. An die Stelle eines wahren Menschenleibes setzten sie ein ätherisches, himmlisches Gebilde oder wohl gar einen bloßen Scheinleib; an die Stelle der göttlichen Person ein von Gott verschiedenes, endliches Wesen, einen sog. Aeon. Und Aehnliches gilt von den Arianern. Diese läugneten sowohl die wahre

Menschheit Christi, indem sie bloß einen menschlichen Leib zugaben, als auch die Gottheit, indem sie statt ihrer ein höheres geschöpfliches Wesen substituirten. Gegen den dritten Lehrsatz verstießen einerseits die Nestorianer, die zwei Naturen, aber auch zwei Personen in Christus behaupteten, andererseits die Monophysiten, die nur eine Person, aber auch nur Eine Natur zuließen.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von den beiden Naturen in Christo.

---

§. 28.

Die wahre menschliche Natur Jesu Christi.

1. Das Dogma der Kirche, daß Christus wahrer Mensch sei, kommt bereits auf den beiden ersten allgemeinen Synoden zum klaren Ausdruck: Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est; die Synode von Ephesus aber sagt von Christus: Homo iuxta nos homines [1]).

Die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur, Leib und Seele, werden, zum Theil unter Verwerfung der entgegengesetzten Irrlehren, hervorgehoben in einem Anathematismus des Papstes Damasus, dann auf der Synode von Chalcedon: Homo vere ex anima rationabili et corpore; weiterhin auf den Concilien von Constantinopel (553), vom Lateran (1215), Vienne und Florenz [2]).

Die Verbindung des Leibes und der Seele Christi aber besteht laut dem Viennense darin, daß die vernünftige Seele Christi ihrer Substanz nach (nicht etwa bloß durch ihre sensitiven Potenzen) den Leib unmittelbar und wahrhaft informirt [3]).

---

1) Vgl. Denzinger, n. 17 u. 82.

2) Vgl. Denzinger, n. 29, 134, 175, 356, 408, 601.

3) Confitemur, — animam intellectivam seu rationalem ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem. Denzinger n. 408.

2. Die h. Schrift lehrt das Dasein der wahren menschlichen Natur Christi nicht nur im Allgemeinen, sondern hebt auch die beiden Bestandtheile derselben speziell hervor.

a) Wie schon das alte Testament den Messias als wahren Menschen, als Samen und Nachkommen des Weibes, Abraham's und David's darstellt, so thut das neue Testament ein Gleiches. Die neutestamentlichen Genealogien weisen Christus als Nachkommen Adam's, Abraham's und David's nach; die Evangelien nennen seine Mutter und Verwandten, erzählen seine Empfängniß, Geburt, sein wahrhaft menschliches Leben und Sterben. — Christus selbst nennt sich wiederholt einen Menschen oder Sohn des Menschen [1]). Auch die Jünger und Apostel nennen Christus Mensch oder Mann, oder sagen von ihm, er sei Fleisch (σάρξ) geworden und sei im Fleische erschienen [2]), wobei zu beachten ist, daß das Wort σάρξ nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift die ganze menschliche Natur bezeichnet. — Dazu kommen Stellen, in denen aus irgend einem Grunde die wahre menschliche Natur speciell betont wird. So stellt der h. Paulus zwei Menschen in Parallele, den ersten Adam als Urheber der Sünde, und den zweiten, Christum, als Urheber der Gnade [3]). Nach demselben Apostel ist Christus zum Mittleramte zwischen Gott und den Menschen deßwegen so sehr geeignet, weil er nicht bloß Gott, sondern auch Mensch ist. Endlich ist er gerade deßwegen für uns ein so geeignetes Vorbild tiefster Demuth, weil er, wahrer Gott, in Wahrheit Mensch wurde [4]).

1) Joh. 8, 40; Matth. 24. 30.

2) Hic est, de quo dixi: Post me venit vir, qui ante me factus est. Joh. 1, 30. Vgl. Apg. 2, 22; Joh.1, 14; I Joh. 4, 2.

3) Sicut per unum hominem peccatum, — ita gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. Röm. 5, 12 ff.

4) Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. I Tim. 2, 5. Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret. — In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est, et eis, qui tentantur, auxiliari. Hebr. 2, 16. ff. Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu. Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Phil. 2, 5 ff.

b) Die h. Schrift hebt auch die einzelnen Bestandtheile der menschlichen Natur Christi hervor, und zwar zunächst seine wahre menschliche Leiblichkeit, indem sie nicht nur seine Empfängniß, Geburt und seinen Tod berichtet, sondern auch ausdrücklich und nachdrücklich die Wahrheit seines menschlichen Leibes betont [1]). Christus besaß auch eine wahre menschliche Seele mit den entsprechenden niederen und höheren Potenzen. Das Dasein der niederen Potenzen wird durch das Auftreten von Hunger, Durst, Furcht, Betrübniß bewiesen; das Dasein der höheren aber wird ebenfalls von der Schrift wiederholt hervorgehoben [2]). Daß aber alle diese Potenzen in Einem und demselben Principe wurzeln, ergibt sich aus den Worten des Herrn, daß er Gewalt habe, seine Seele (ψυχή) sterbend dahinzugeben und sie wiederum zu nehmen [3]). Es kann folglich die ψυχή nicht bloße ψυχή sein, wie die Thierseele, die beim Tode zu Grunde geht, sondern sie ist ein in sich subsistentes Prinzip, also ψυχή und πνεῦμα zugleich.

3. Auch die Väter lehren die menschliche Natur Christi zunächst im allgemeinen, indem sie Christus verus, plenus, perfectus homo nennen. Dabei beziehen sie sich auf die evidente Schriftlehre und betonen die monströsen Consequenzen, die sich bei gegentheiliger Annahme ergeben: Die h. Schrift würde dann gar keinen Glauben mehr verdienen. Und wie stände es mit Christi, d. h. Gottes, Wahrhaftigkeit, da ja Christus so entschieden behauptet, Mensch zu sein? — Christi menschliches Tugendbeispiel sei dann eitler Schein; die Erlösung selbst zerfalle in nichts und mit ihr das ganze Christenthum [4]). Auch die einzelnen Bestandtheile

---

1) Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Luc. 24, 39. Vgl. Js. 50, 6; Hebr. 2. 14; 10, 5.

2) Et Jesus proficiebat sapientia et aetate. Luc. 2, 52. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Matth. 26, 39. Vgl. Joh. 12, 27.

3) Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Joh. 10. 17 f.

4) Jam nunc cum mendacium deprehenditur caro Christi, sequitur, ut ea omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint. — Eversum est igitur totum Dei opus, totum christiani nominis et pondus et fructus. Tertullian, Adv. Marcionem, l. 3, c. 8.

der menschlichen Natur werden von den Vätern hervorgehoben, indem sie in eigenen Schriften die entgegengesetzten Irrlehren der Gnostiker und Apollinaristen bekämpfen [1]).

§. 29.

Jesus Christus wahrer Sohn Maria's, der allzeit jungfräulichen Mutter.

1. An die Lehre von der menschlichen Natur Christi knüpft sich naturgemäß die Frage nach dem Ursprunge dieser Natur. — Nach dem Dogma hat Christus keinen menschlichen Vater, sondern Gott selbst, oder per appropriationem der h. Geist, supplirte das Zuthun eines solchen durch seine allmächtige Wirksamkeit. Von dieser Seite also war der Ursprung der menschlichen Natur Christi ein wahrhaft übernatürlicher. Von der andern Seite aber konnte Christus gleichwohl eine wahre menschliche Mutter haben und konnte wahrer Sohn einer menschlichen Mutter sein, wenn diese menschliche Mutter dasjenige leistete, was zum Begriffe einer wahren und eigentlichen Mutterschaft erforderlich ist. Nach dem Dogma nun hat Maria dieses wirklich gethan; die menschliche Natur Christi ist nicht etwa bloß in ihr, sondern aus ihr gebildet worden, sie hat also Christum im wahren und eigentlichen Sinne empfangen und geboren, sie ist seine wahre und eigentliche Mutter [2]).

a) Die Kirche erklärt im apostolischen Symbolum: Natus ex Maria virgine; im Athanasianum: Homo ex substantia matris, und verwirft in Florenz die gegentheilige Lehre der Valentinianer [3]).

---

1) Gegen die ersteren Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Epiphanius, Theodoret; gegen die letzteren Athanasius, Gregor von Nyssa u. a.

2) Der Name Maria (Mirjam) wird verschieden gedeutet. Von minderwerthigen Erklärungen abgesehen, leitet man das Wort ab von jarah, Strahlen werfen (speculum sine macula), oder von marah, bitter sein (mater dolorosa), endlich von marah, wohlgenährt, voll, schön sein (gratia plena). Vgl. Scheeben, Dogmatik., III. S. 456. Die dritte Ableitung dürfte die einzig richtige sein. Vgl. Bardenhewer, Der Name Maria. Freib. 1895. S. 154 f.

3) Denzinger, n. 601.

b) Schon die h. Schrift des alten Bundes kennzeichnet Christum als Samen des Weibes, Abraham's, David's, als Sohn des Weibes, des Menschen u. s. w. Die neutestamentliche Schrift aber bemerkt: Ecce concipies in utero et paries filium, und sagt von Christus, er sei natus ex, de Maria; factus ex muliere, ex semine David, de fructu lumbi eius [1]).

c) Die Valentinianer und später die Paulicianer behaupteten, Christus, mit einer ätherischen, himmlischen Leiblichkeit umkleidet, sei bloß durch Mariä Schooß hindurchgegangen, ohne aber von ihr Fleisch und Blut anzunehmen. Ihnen gegenüber verweisen die Väter auf die eben angedeuteten klaren Worte der h. Schrift [2]).

d) Im Anschluß an Schrift und Väter entwickelt der h. Thomas für die wahre Menschwerdung aus Maria folgende Congruenzgründe: Es geschah zunächst zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, die durch ein Glied des Geschlechtes für die Sünde des Geschlechtes büßen ließ; es geschah ferner zur Verherrlichung der göttlichen Barmherzigkeit, die das sündige Geschlecht so hoch erhob, daß Gottes Sohn selbst ein Bruder der Menschen werden wollte; die das männliche Geschlecht adelte, indem Gottes Sohn Mann ward und nicht minder das weibliche, indem er aus ihm seine Mutter wählte; es geschah zum Preise der göttlichen Allmacht, die aus dem schwachen, verdorbenen Geschlechte denjenigen hervorgehen ließ, der die Macht, die Hoheit und Heiligkeit selbst ist; es geschah endlich zur Erleichterung und Beförderung des Glaubens an die wahre Menschwerdung [3]).

2. Maria ist also die wahre Mutter Christi; das katholische Dogma feiert sie aber überdies durch das ehrenvolle Prädicat der allzeit jungfräulichen Mutter. Wir liefern den Beweis, indem wir zwischen Jungfräulichkeit ante partum, in partu, post partum unterscheiden. Mariens Virginität in den beiden

---

1) Luc. 1, 31 u. 35; Matth. 1, 16; Apg. 2, 30; Röm, 1, 3; Gal. 3, 16; 4, 4.

2) So bemerkt der h. Athanasius in der ep. ad Epictetum (Migne, T. 26. S. 1058): Non enim absolute dixit (Gabriel), quod gignetur *in te,* ne extrinsecus in illam inductum corpus eius putaretur, sed *ex te* dixit, ut quod vere genitum esset, originem ex illa sumpsisse manifeste crederetur.

3) Vgl. S. 3. q. 4. a. 6; — q. 31. a. 4.

letzten Beziehungen wurde im 4. Jahrh. von Helvidius, Jovinian, Bonosus und den arabischen Antidicomarianiten bestritten.

a) Das apostolische Symbolum erklärt: Natus ex Maria virgine, und ähnlich das Symbolum von Nicäa-Constantinopel; die kirchlichen Liturgien überdies nennen Maria semper virgo, ἀειπαρθένος. Die Synoden von Capua, Rom, Mailand, Thessalonich (389 u. 390) verdammen die Sätze der obengenannten Irrlehrer, und Papst Siricius bestätigte die Entscheidung der zuletzt genannten Synode. Das fünfte allgemeine Concil, sowie die römische Synode unter Martin I., endlich Paul IV. in seiner gegen die Socinianer gerichteten Constitution nennen Maria semper virgo, ἀεὶ παρθένος, virgo ante partum, in partu, post partum [1]).

b) Daß Maria vor der Empfängniß und Geburt ihres göttlichen Sohnes, also ante partum reine Jungfrau war, lehrt die h. Schrift in der unzweifelhaft messianischen Stelle beim Propheten Isaias, woselbst Maria die Jungfrau genannt wird [2]). Das Wort Almah bezeichnet nämlich nach dem Sprachgebrauch der h. Schrift die unverheirathete Jungfrau, und der Artikel ha beweist, daß es sich um Jungfräulichkeit im eminenten Sinne handelt. Die Empfängniß ihres göttlichen Sohnes selbst aber verletzte Mariens Virginität deßwegen nicht, weil dieselbe sich durch wunderbares Zuthun des h. Geistes vollzog [3]). Dazu kommen die bekannten Aussprüche des neuen Testamentes [4]). — Daß Maria auch in partu unversehrte Jungfrau geblieben sei, lehrt die h. Schrift bei Is. a. a. O. Denn die Jungfrau, welche der Prophet schaut, empfängt und gebärt nach dem hebräischen Texte

---

1) Denzinger, n. 173, 204, 880.

2) Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel. Is. 7, 14. Vgl. Matth. 1, 22 f.

3) Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Luc. 1, 35. Vgl. Matth. 1, 18 u. 20.

4) Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur, quod dictum est a Domino per prophetam dicentem: Ecce virgo in utero habebit et pariet filium. Matth. 1, 22 f. Missus est angelus Gabriel a Deo — ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David; et nomen virginis Maria. Luc. 1, 26 f.

(ecce virgo praegnans et pariens filium) als Jungfrau, d. h. ohne die characteristischen Merkmale der Virginität einzubüßen. — Die Virginität Mariens post partum wird von der h. Schrift zwar nicht ausdrücklich, aber doch überzeugend klar gelehrt. Sie thut es zunächst durch ihr Schweigen, indem sie über ein Ende des jungfräulichen Standes Mariens auch nicht die leiseste Andeutung gibt. Sie thut es dadurch ferner, daß sie Maria eminenter die Jungfrau nennt. Christus selbst bekundet es, indem er sterbend seine h. Mutter nicht etwa näheren Verwandten, etwaigen Söhnen und Töchtern, sondern dem h. Johannes anempfiehlt. Dazu kommt, daß die besorgte Frage Mariens bei der Verkündigung des Engels[1]) schon an und für sich bei vernünftiger Exegese, außerdem aber nach der einstimmigen Erklärung der Väter einen Hinweis auf das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit enthält.

Die durch specielle göttliche Providenz herbeigeführte Verlobung und spätere Vermählung Maria's mit dem h. Joseph hatte nur den Zweck, wie die Väter hervorheben, der h. Jungfrau einen treuen und heiligen Beschützer zu geben; ferner, ihren Ruf und ihr Leben gegen die Angriffe des unkundigen Volkes zu sichern; endlich, das Geheimniß der Menschwerdung auch vor dem Fürsten dieser Welt noch eine Zeit lang zu verbergen, und so den Erlöser den Nachstellungen Satans wenigstens einstweilen zu entziehen — Die sog. Brüder unseres Herrn (Jacobus, Jose, Judas, Simon) waren Söhne des Cleophas (Klopas, Alphaeus), wohl eines Bruders des h. Joseph, und einer gewissen Maria, einer Schwester oder doch Verwandten der Gottesmutter. — In den Worten: Non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum (Matth. 1, 25), verfolgt der Evangelist den Zweck, den h. Joseph von der Empfängniß Christi auszuschließen, diese also als wunderbar durch den h. Geist bewirkt hinzustellen. Ueber das, was etwa nachher geschehen, spricht er sich gar nicht aus[2]).

c) Die Väter insgesammt lehren die beständige Virginität Mariens. Sie nennen dieselbe virgo, semper virgo, ἡ παρθένος,

---

1) Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Luc. 1, 34.

2) Zum Schriftbeweise und zur weiteren Widerlegung grundloser Einwendungen vgl. A. Schäfer, Die Gottesmutter in der h. Schrift. Münster 1887. S. 11 ff., auch Bisping zu Matth. 1, 18 u. 25; 13, 55.

ἀειπαρθένος; sie lehren die Virginität Mariens auch in partu und erklären diese Geburt für ein unaussprechliches Wunder, das in der Auferstehung Christi aus dem verschlossenen und versiegelten Grabe, in dem Durchgang des Herrn durch verschlossene Thüren seine Analogien habe; sie vertheidigen endlich speciell die Virginität post partum, indem sie die gegentheilige Lehre der genannten Häretiker als eine Ketzerei, als Wahnsinn und Perfidie, als Sacrileg und Blasphemie brandmarken [1]).

d) Der h. Thomas und die Theologen bringen außerdem eine Reihe von Congruenzgründen für unser Dogma. — Maria ist die Mutter des allerheiligsten Gottessohnes, der zudem als Mensch das makellose Lamm war; es geziemte sich, daß ihr das herrlichste Kleinod der Heiligkeit und Tugend nicht fehlte: allseitige, makellose Jungfräulichkeit. — Auch mit Rücksicht auf Gott den Vater geziemte sich für Maria derselbe Vorzug; es geziemte sich, daß ihr Sohn keinen menschlichen Vater habe, damit die Würde der Vaterschaft dem göttlichen Vater allein verbleibe. — Maria war endlich die Braut des Geistes der Heiligkeit; und folglich geziemte ihr vollendete Heiligkeit, deren schönste Perle die vollkommene Jungfräulichkeit ist. — Auch wegen des Zweckes der Menschwerdung war die allseitige Virginität Mariens höchst angemessen. Die Menschen sollten durch die übernatürliche Wiedergeburt aus dem h. Geiste und der ewig jungfräulichen Mutter, der Kirche, zu Kindern Gottes wiedergeboren werden; es geziemte sich, daß das Haupt der Kinder Gottes ebenfalls durch übernatürliche Geburt aus dem h. Geiste und einer semper virgo in's Dasein trete, um zugleich durch seine Geburt das Geheimniß unserer Wiedergeburt vorzubilden. — Die sündige Welt sollte zudem aus der Sünde errettet werden, und gerade an Einer Sünde krankte sie am allermeisten; es war also gut, ihr in der entgegengesetzten Tugend ein begeisterndes Ideal vor Augen zu stellen. — In der wunderbaren Geburt des Heilandes endlich finden die Väter eine glänzende Verherrlichung speciell der göttlichen Allmacht und zugleich einen Hinweis auf den geheimnißvollen ewigen Ursprung des göttlichen Wortes, von welchem ebenfalls jedwede Corruption vollkommen ausgeschlossen ist [2]).

---

1) Vgl. Hieronymus c. Helvid.; ferner Petavius, De inc. l. 14. c. 3 ff.; auch Scheeben, III. n. 1567.

2) Vgl. S. 3. q. 28.

§. 30.

Die wahre göttliche Natur Jesu Christi. Congruenzgründe für die Menschwerdung der zweiten Person.

1. Schon die christliche Apologetik beweist die Gottheit Jesu Christi, indem sie die Wahrheit und Berechtigung des Anspruches Christi, Gottes Sohn zu sein, auf historisch-philosophischem Wege aus der Weisheit und Heiligkeit Christi, insbesondere aus seinen Wundern und Weissagungen herleitet [1]).

In der dogmatischen Beweisführung, die hier in Frage kommt, beweisen und bestimmen wir die Gottessohnschaft und Gottheit Christi auf Grund der göttlichen Auctorität der Offenbarungsquellen. Dabei ist zu beachten, daß alles das, was die Offenbarung vom Sohne Gottes und von Jesus Christus sagt, für diese Beweisführung gleichwerthig ist. Denn nach der Darstellung der Evangelien und der übrigen Quellen ist der Sohn Gottes, das Wort Gottes und Jesus Christus ein und dieselbe Person.

Nach Lehre des katholischen Dogma's, wie wir bereits früher nachwiesen, ist Christus in der That wahrer und eigentlicher Sohn Gottes, Inhaber der göttlichen Natur und wahrer Gott. — Die Lehre der h. Schrift insbesondere läßt sich in folgender Weise zusammenfassen.

a) Die Schrift nennt Christus schlechtweg Sohn Gottes.

b) Sie kennzeichnet diese Sohnschaft als eine eigentliche und natürliche in dem Sinne, daß zwischen Vater und Sohn vollkommenste Wesensgleichheit besteht.

c) Sie nennt Christus mit ausdrücklichen Worten Gott [2]).

2. Der h. Thomas gibt die Congruenzgründe an, weßhalb gerade die zweite Person Mensch wurde, um die Menschen zu erlösen. Der h. Lehrer geht von dem Grundsatze aus: Convenienter ea, quae sunt similia, uniuntur, und indem er drei Aehnlichkeiten

---

1) Vgl. Grundz. der Apol. S. 64 ff.

2) Vgl. die genauere Ausführung Grundz. I. S. 160 ff.

zwischen der zweiten göttlichen Person und dem Menschen nachweist, bringt er folgende Angemessenheitsgründe: Zunächst ist der göttliche Sohn ein Abbild der göttlichen Wesenheit, und dasselbe gilt, freilich unvollkommen, auch vom Menschen. — Der Vater ferner spricht im Sohne, dem Worte, sein ganzes Wissen aus, und der Sohn ist mithin die persönliche göttliche Weisheit. Nun aber ist es die hervorstechende Eigenschaft des Menschen, daß er vernünftig und demnach für die Weisheit geschaffen ist. Billig also, daß die Weisheit Mensch wurde, um die Menschen zur wahren Weisheit zurückzuführen. — Die zweite Person endlich ist eben Sohn Gottes; die Menschen aber sind berufen, auch Söhne Gottes zu werden, nicht zwar von Natur, wohl aber durch Adoption und Gnade [1]).

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der hypostatischen Union.

Erste Unterabtheilung.

Die hypostatische Union an sich.

§. 31.

Vorbemerkungen. — Die Glaubenslehre über die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen im allgemeinen und der Nestorianismus.

1. Ueber die Begriffe Substanz, Hypostase und Person wurde schon früher das Nöthige gesagt [2]). Wir kamen zu folgenden Resultaten:

a) Die Hypostase ist ein für sich bestehendes, selbstständiges Einzelwesen [3]). Zum Begriffe der Hypostase gehört nicht bloß das Insichsein,

---

1) Vgl. S. 3. q. 3. a. 8. Zur Lehre der Väter vgl. Thomassinus, De incarn. l. 2. c. 1 f.

2) Vgl. Grundz. I. S. 201 ff.

3) Sie ist das wirkliche Ding, die οὐσία πρώτη, substantia prima nach aristotelischer Ausdrucksweise; während unter οὐσία δευτέρα, substantia secunda, das Ding in seiner idealen, begrifflichen Daseinsweise zu verstehen ist, die es hinterher, auf Grund der Abstraction, im menschlichen Geiste annimmt.

welches der Substanz als solcher eigen ist, sondern vor allem das selbstständige Fürsichsein. Durch letzteres wird die Substanz formell zur Hypostase. Unter Personsein verstehen wir das Fürsichsein einer vernünftigen Substanz.

b) Zwischen Hypostase oder Person (principium quod) und Substanz oder Natur (principium quo) besteht in Gott sicherlich, auf creatürlichem Gebiete wahrscheinlich nur ein virtueller Unterschied. Manche Theologen freilich, z. B. Suarez, nehmen in letzterer Beziehung einen realen Unterschied an.

Noch sei bemerkt, daß die drei Ausdrücke Substanz (substantia, ὐσία), Wesenheit (essentia, οὐσία) und Natur (φύσις) vielfach in gleichem Sinne genommen werden. Allerdings drücken dieselben in Wirklichkeit dieselbe Sache aus, jedoch unter verschiedenen Rücksichten. Die Substanz ist Substanz, sofern sie nicht, wie das Accidenz, in einem Andern, sondern in sich selbst Dasein hat. Das Wort Wesenheit bezeichnet die Substanz mit Rücksicht auf ihre eigenthümliche Beschaffenheit, durch welche sie von andern Substanzen verschieden ist. Mit dem Ausdrucke Natur endlich bezeichnet man die Substanz oder Wesenheit, sofern sie in Folge ihres eigenthümlicheu Seins auch Grund eines eigenthümlichen Wirkens und Leidens ist.

2. Zur Erklärung des Ausdruckes hypostatische Einheit sei bemerkt, daß die Einheit mehrerer Dinge eine verschiedenartige sein kann. Man unterscheidet zunächst logische und reale Einheit. Die erstere wird ganz oder theilweise durch das Denken gesetzt; die letztere aber hat, unabhängig von unserm Denken, in den Dingen selbst ihren vollen Grund. Die reale Einheit ist dann entweder eine moralische oder physische. Die erstere besteht zwischen vernünftigen Wesen, sofern dieselben durch sittliche Verhältnisse und Bande äußerlich so miteinander verbunden sind, daß jedes sein eigenthümliches und selbstständiges Sein behält. Die physische Einheit hat ihren Grund in irgend einer physischen Vereinigung mehrerer Dinge und kann zunächst eine bloß accidentelle sein. Die zur accidentellen Einheit verbundenen Substanzen bewahren ebenfalls ihr eigenthümliches, selbstständiges Sein, sie sind aber insofern eins, als sie in gewissen äußeren, namentlich räumlichen Bestimmungen und in ihrer äußeren Erscheinung mehr oder weniger übereinkommen (gegenseitige Durchdringung, Vermischung, Aneinanderlagerung). Die physische Verbindung ist aber eine substantielle, wenn sich zwei (oder auch mehrere) Substanzen so

miteinander verbinden, daß entweder bloß eine derselben ihr eigenthümliches und selbstständiges Sein verliert, um in die andere aufzugehen (z. B. das Aufgehen der Nährstoffe in die Substanz der Pflanze); oder so, daß beide in der Zusammensetzung ihr eigenthümliches und selbstständiges Sein preisgeben, um ein ganz neues einheitliches Sein, eine ganz neue Substanz und Hypostase darzustelleu (z. B. die Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff zu Wasser). Auch die Verbindung von Seele und Leib im Menschen ist eine substantielle. Denn mögen auch die beiden Componenten in der Verbindung ihr eigenthümliches Sein bewahren, so bilden sie doch erst in ihrer Verbindung eine complete, einheitliche Substanz und eine vollendete Hypostase, während jeder für sich nur eine incomplete, eine Theilsubstanz ausmacht.

Die dritte Art der physischen Einheit ist die unio hypostatica, die ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, von deren Möglichkeit und Wirklichkeit uns nur der Glaube Kunde gibt. Sie besteht darin, daß sich nicht zwei incomplete, sondern zwei complete Substanzen oder Naturen, ohne ihr eigenthümliches Sein zu verlieren, so verbinden, daß das selbstständige Fürsichsein, das principium quod, die Hypostase oder Person der Zahl nach nur Eine ist.

3. Und gerade diese letztere, die hypostatische Einheit, prädicirt die Glaubenslehre von der Person Jesu Christi. Nach dem Dogma hat sich nämlich die zweite göttliche Person nicht mit einer selbstständig für sich bestehenden menschlichen Natur, d. h. mit einer menschlichen Person, sondern mit einer menschlichen Natur als solcher, und zwar einer ganz vollendeten, vereinigt. Und deßwegen ist das principium quod, die Person Christi nur Eine, und ist diese Einheit keine lediglich moralische, sondern eine streng numerische und physische, eine hypostatische, im Unterschiede von den beiden anderen physischen Einheiten, der accidentellen und substantiellen. Wohl aber finden sich der Zahl nach zwei Naturen, ein doppeltes principium quo, so daß durch die beiden Naturen der Eine Inhaber beider, die Person des Sohnes Gottes, zweierlei ist: Gott und Mensch zugleich.

Zu bemerken ist übrigens, daß Väter und Theologen auch die hypostatische Einheit bisweilen eine substantielle nennen. Sie fassen dann den letzteren Ausdruck im weiteren Sinne und wollen ausdrücken, daß

die hypostatische Einheit eben keine lediglich accidentelle sei, bei welcher beide Substanzen ihr selbstständiges Dasein behalten, sondern von einer Art, daß nur Ein selbstständiges Fürsichsein, nur ein Subject, nur Eine Hypostase constituirt wird [1]).

4. Wesentlich anders lautet die Lehre des Nestorius, die wir auf folgende zwei Puncte zurückführen können.

a) Der Logos hat nicht eine menschliche Natur als solche angenommen, sondern er hat sich im Augenblicke der Empfängniß mit einer selbstständigen Person, dem Menschen Christus vereinigt [2]). Die Verbindung beider ist somit keine physisch-hypostatische, so daß nur Eine Person resultirt, sondern lediglich eine moralische, so daß zwei Personen erscheinen, die aber durch moralische Beziehungen und Verhältnisse verknüpft sind (συναφεία κατὰ σχέσιν ἢ ἀναφοράν). Die Verbindung beider ist mithin von derselben Art, wie die zwischen Gott und seinen Heiligen, nur ist sie dem Grade nach vollkommener und dabei ursprünglich, immerdauernd, unauflöslich. Es kann somit vom Logos nicht gesagt werden, er sei Mensch, geboren und gestorben; und vom Menschen Christus nicht, er sei Gottes Sohn oder Gott. Maria insbesondere kann nicht θεοτόκος, sondern nur χριστοτόκος genannt werden. — Wenn Nestorius mitunter Christum Gott oder Gottes Sohn, wenn er Christus und den Logos bisweilen nur Einen, oder Maria θεοτόκος nannte, so that er dieses arglistig nur im uneigentlichen Sinne.

b) Diese moralische Verbindung wird von Nestorius im Näheren als eine Verbindung der Gnade und dem Wohlgefallen nach bestimmt (συναφεία κατὰ χάριν καὶ εὐδοκίαν); ferner als eine Verbindung der Macht und Wirksamkeit nach (σ. κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν), sofern der Logos sich des Menschen Christus in mancherlei Weise als seines Organes bediente und ihm seine göttliche Macht vielfach zur Verfügung stellte; als eine Verbindung dem Namen und der Ehre nach (σ. καθ' ὁμωνυμίαν καὶ ἰσοτιμίαν), sofern der Sohn Gottes Christum, freilich nur im uneigentlichen Sinne, zum Träger seines Namens machte und seine eigene Ehre auf ihn überstrahlen ließ; endlich als eine Verbindung des Zusammenwohnens (σ. κατ' ἐνοίκησιν), sofern der Logos

---

1) Zur Lehre der Väter über die hypostatische Union vgl. Petavius und Thomassinus l. 3.

2) Nach einigen Theologen übrigens ließ Nestorius diese Vereinigung erst einige Zeit nach der Empfängniß eintreten.

in Christus, wie in einem Tempel, ganz speciell seine Wohnung aufgeschlagen hatte.

Auch die Lehre Günther's ist durchaus nestorianisch, was bei seiner falschen Bestimmung des Begriffes Person nicht zu verwundern ist [1]); und Aehnliches gilt von der kirchlich wiederholt verworfenen Lehre des Franzosen Berruyer im vorigen Jahrhundert [2]).

§. 32.

Beweis der hypostatischen Union aus den Quellen der Offenbarung. Dauer und Umfang der Union.

1. Schon das apostolische Symbolum sagt vom Sohne Gottes: Qui conceptus est u. s. w.; und der Sohn Gottes selbst ist also empfangen und geboren, ist Mensch geworden. Nun aber kann selbstredend Gott unmöglich durch eine innere Veränderung seiner selbst, etwa durch Preisgabe seiner persönlichen Selbstständigkeit etwas werden; er kann es nur dadurch, daß er etwas sich wahrhaft aneignet. Der Sohn Gottes folglich hat sich nicht mit einer selbstständigen menschlichen Person verbunden — denn eine solche wäre ihm nicht wahrhaft eigen —, sondern mit einer bloßen menschlichen Natur, besitzt sie als seine Natur, ist deßwegen wahrhaft Mensch, und, weil Inhaber zweier Naturen, Gott und Mensch in Einer Person.

Gleichbedeutende Erklärungen geben die Synoden von Nicäa und Constantinopel [3]); die von Ephesus aber stellt die zwölf Anathematismen des h. Cyrill als ebensoviele Canones den verschiedenen Formen des nestorianischen Irrthums gegenüber, und bedient sich, um die Einheit der Person Christi nachdrücklich zu betonen, des Ausdruckes ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν [4]).

1) Vgl. Grundz. I. S. 203. Die von Günther angenommene formale Einheit ist nichts anderes, als die bloß moralische Einheit der göttlichen und einer menschlichen Person, in welcher Vereinigung dann selbstredend die göttliche Person das hegemonische Princip ist.

2) Vgl. über ihn neues Kirchenlexicon II. S. 464 ff.; Scheeben III. n. 644 ff. und v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung. S. 201 ff.

3) Denz. n. 7 u. 47.

4) Denz. n. 73 ff.

Nun hatte freilich dieser Ausdruck an sich damals noch nicht den jetzt üblichen Sinn, er erhielt diesen erst auf dem fünften allgemeinen Concil [1]); an sich, nach damaligem Sprachgebrauch, kennzeichnete er die Einheit Christi nur als eine wahre und reale, im Gegensatze zur bloß scheinbaren oder gedachten, und ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν war somit gleichbedeutend mit ἕ. φυσική, ἀληθής, κατ᾽ ἀλήθειαν. Daß gleichwohl der Ausdruck unsere Lehre enthält, ist leicht zu zeigen.

a) Der Zweck des Concils ging dahin, die von Nestorius bestrittene wahre Einheit Christi hervorzuheben. Nun aber gab jener Irrlehrer die moralische Einheit zu; von den verschiedenen physischen Einheiten aber gab er die accidentelle (Zusammenwohnen, Lebensverkehr) ebenfalls zu. Daß aber die Synode die substantielle, d. h. monophysitische Einheit der Naturen nicht behaupten wollte, versteht sich ganz von selbst. Und folglich erübrigt, im Sinne des Concils, nur noch die hypostatische Einheit.

b) Dazu kommt die weitere Lehre der Synode, daß Christus nur Einer sei, daß der Logos selbst Fleisch, Mensch geworden sei, mit seinem Blute uns erlöst habe u. s. w.

Auf die späteren Ausführungen der unmittelbar folgenden Concilien, sowie des Athanasianums, des Viennense und Florentinums wollen wir bloß hingewiesen haben [2]).

2. Die h. Schrift beweist unsere Lehre, wie sich aus dem Gesagten ergibt, schon durch die einfache Bemerkung, daß das Wort Gottes Fleisch, d. h. Mensch geworden sei [3]). Im Sinne einer bloß moralischen Einheit das Gewordensein zu deuten, ist geradezu unmöglich. Dann müßte die Schrift auch sagen, etwa daß Gott Abraham, oder daß Petrus Paulus geworden sei, da ja auch zwischen diesen eine sehr innige moralische Vereinigung bestand. — Dasselbe beweisen zahlreiche Stellen, in denen von der Person Christi, als von einer und derselben Person, Göttliches und Menschliches ausgesagt wird. Einer und derselbe wird nämlich, direct oder indirect, Gott und Mensch zugleich genannt; einem und demselben werden göttliche und menschliche Eigenschaften, göttliche Thätigkeit, menschliche Thätigkeit und menschliches Leiden,

---

1) Denz. n. 175 f.
2) Denz. n. 137, 408, 601.
3) Joh. 1, 14.

und folglich auch eine göttliche und menschliche Natur zugeschrieben [1]). — Nach Lehre der Schrift ist also Christus im Besitze zweier Naturen, der göttlichen und einer menschlichen, und ist folglich Gott und Mensch in einer und derselben Person.

3. Die älteren Väter sprechen nicht gerade in den jetzt üblichen Termini über die hypostatische Vereinigung. Dennoch treten sie, und zwar schon die ältesten, von den apostolischen an, einstimmig und zweifellos für unsere Lehre ein. Sie sagen, der Logos sei Mensch geworden, Gott selbst habe für uns gelitten und sein Blut vergossen u. s. w. [2]). Videmus duplicem statum (i. e. substantiam) non confusum, sed coniunctum in una persona, bemerkt Tertullian gegen die Gnostiker, die in Christus zwei Personen, den Menschen und den Aeon unterschieden [3]). Die Aussprüche zahlreicher anderer Väter, z. B. des h. Athanasius, der Maria θεοτόκος nennt, wurden auf der ephesinischen Synode vorgelesen [4]).

4. Ueber die Dauer und den Umfang der hypostatischen Union gelten folgende genauere Bestimmungen.

a) Gemäß der Glaubenslehre ist der Logos selbst empfangen und geboren worden. Die Entstehung der menschlichen Natur durch die Empfängniß und der Eintritt der Unio vollzogen sich somit laut dem Dogma in demselben Augenblicke.

---

1) Nunc autem quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo; — ego enim ex Deo processi et veni; — antequam Abraham fieret, ego sum. Joh. 8, 40. 42. 58. Ex quibus (patribus) est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus. Röm. 9, 5. Qui cum in forma Dei esset, — semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Phil. 2, 6 f. Vgl. Joh. 3, 14—18; 6, 55; 10, 17; 10, 28—30; Apg. 3, 15; I Cor. 2, 8; Col. 1, 15—18.

2) Der h. Ignatius sagt von Christus: In carne natus Deus. Ad Eph. c. 7. — Der h. Irenäus: Verbum Dei sanguine suo redemit nos. l. 5. c. 2. — Tertullian: Nonne vere crucifixus est Deus? nonne vere mortuus est? De carne Christi. c. 5.

3) C. Praxeam. c. 27.

4) Außer Athanasius wurden noch citirt: Petrus Alex., Theophilus, die Päpste Felix und Julius, Cyprian, Ambrosius, Basilius, die beiden Gregor und Amphilochius. Vgl. Mansi. T. 4. S. 1183 ff. Vgl. auch Petavius, l. 1. c. 7 ff.; l. 4. c. 6 ff.; l. 6. und Thomassinus l. 4.

Diese Unio setzte sich, wiederum nach Lehre des Dogma's, während des Lebens und Todes Christi ununterbrochen fort. Denn das kirchliche Symbolum sagt vom Sohne Gottes selbst aus: Sepultus est, descendit ad inferos, woraus folgt, daß auch beim Tode Christi die Bestandtheile der menschlichen Natur, Leib und Seele, mit der göttlichen Person hypostatisch vereinigt blieben [1]). Dasselbe gilt, nach der jetzt herrschenden Ansicht, auch vom h. Blute Christi, soweit dasselbe bei der Auferstehung wieder zur Verwendung kam [2]). — Die Klage des sterbenden Erlösers über seine Gottverlassenheit weist bloß auf die Trostlosigkeit im niederen Theile der menschlichen Seele hin.

Endlich ist es Dogma, daß die hypostatische Union unauflöslich in alle Ewigkeit fortbestehen wird. Denn laut den Erklärungen der Kirche auf den Synoden von Chalcedon, Toledo (675), Constantinopel (680) und im dogmatischen Schreiben des Papstes Agatho sind die göttliche und menschliche Natur inseparabiliter in Christo verbunden [3]).

b) Es ist sententia certa, daß der Sohn Gottes alle Theile der menschlichen Natur unmittelbar mit sich vereinigt hat, auch alle Theile des Leibes, soweit sie von der Seele informirt sind. Wenn einzelne Väter, besonders den Apollinaristen gegenüber, bisweilen sagen, der Logos sei mediante anima mit dem Leibe verbunden, so erklärt der h. Thomas: Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat, non autem ita, quod anima sit quasi medium ligans unita [4]).

§. 33.

Fortbestand der beiden Naturen in der hypostatischen Union. Monophysitismus und Monotheletismus.

1. Im conträren Gegensatz zu Nestorius nahm Eutyches wie nur Eine Person, so auch nur Eine Natur in Christus an. Christus, sagte

---

1) Vgl. S. q. 50. a. 2 u. 3 und den röm. Katech. P. 1. c. 5. q. 8.

2) Vgl. Scheeben, II. 2. n. 494.

3) Vgl. Denz. n. 134, 230, 235, 237. — Die Synode von Toledo sagt: In quo Dei Filio duas credimus esse naturas, — quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate possit aliquando seiungi.

4) S. 3. q. 50. a. 2. ad 2; Eingehenderes in der q. 6.

er, sei zwar aus zwei Naturen entstanden, aber er bestehe nur in einer Natur oder Wesenheit, indem bei der Menschwerdung die göttliche und menschliche Natur in eine einzige Substanz aufgegangen seien. — Im Einzelnen nahmen manche Monophysiten an, die menschliche Natur Christi sei in die göttliche umgewandelt worden, unter welcher Voraussetzung der Leib Christi selbstredend nur noch als Scheinleib festgehalten werden kann. Andere behaupten umgekehrt, die göttliche Natur sei in die menschliche verwandelt worden. Eine dritte Richtung ließ beide Naturen ihr eigenthümliches Sein verlieren, um zu einer ganz neuen, dritten Substanz verschmolzen zu werden. Eine vierte Richtung endlich ließ die beiden Naturen sich so miteinander verbinden, daß sie, ohne ihr specifisches Sein zu verlieren, eine dritte einheitliche Substanz bildeten, nach Weise jener Vereinigung, wie sie zwischen menschlichem Leib und menschlicher Seele besteht. — Auch einige ältere Lutheraner behaupteten eutychianisirend zur Erklärung der sacramentalen Gegenwart, der Leib Christi sei allgegenwärtig (Ubiquitätslehre), überhaupt habe Christi menschliche Natur in Folge der Incarnation die Eigenthümlichkeiten der göttlichen Natur angenommen und sei allmächtig, allwissend u. s. w.

2. Der Monophysitismus in allen seinen Formen widerspricht dem Dogma, wie auch der gesunden Vernunft.

a) Das Concil von Chalcedon definirt, Jesus Christus bestehe in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσιν), ohne Vermischung und Verwandlung (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως), ohne Sonderung und Trennung (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως); beide Naturen bestünden in ihrer Eigenthümlichkeit (ἰδιότης) fort, bildeten aber nicht zwei Personen, sondern nur Eine Person, Eine Subsistenz, den Einen Jesus Christus. — Dazu kommen die Erklärungen des Athanasianums und der sechsten allgemeinen Synode[1]).

b) Zur Lehre der h. Schrift verweisen wir auf die frühere Darstellung, laut welcher ein und derselbe Christus wahrer Gott und Mensch ist; woraus folgt, daß nach der Menschwerdung beide Naturen ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nach fortbestehen. — Auch über die Lehre der Väter war an derselben Stelle Rede[2]).

---

1) Denzinger, n. 134, 137, 237.
2) S. 122 f., 129 f., 135 f.

Wenn der h. Cyrill von Christus sagt: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, so ist zu beachten, daß er diesen Ausdruck gegen Nestorius richtet, der, unter φύσις die Person verstehend, zwei φύσεις behauptete. — Wenn einzelne Väter bisweilen von einer κράσις, mixtio der Naturen reden, so ist zu bemerken, daß man ehemals drei Arten von Mischungen unterschied: die μίξις, mixtio, die κράσις, temperatura und die σύγχυσις, confusio. Die beiden ersteren Ausdrücke weisen lediglich auf irgend eine physisch-accidentelle Verbindung hin, und nur der letzte bezeichnet eine eigentlich substantielle Vereinigung mehrerer Substanzen zu einer einzigen. Nun bedienen sich aber die Väter zum Ausdruck unserer Lehre wohl der beiden ersten Termini, nie aber des zuletzt genannten. — Einige Väter sagen auch wohl, Christi menschliche Natur sei, zumal bei der Auferstehung, vergöttlicht, deificirt worden. Indessen dasselbe prädiciren wir ja von jedem Christen, der durch die Gnade wiedergeboren ist; um so mehr sind wir berechtigt, von Christus, und zwar mit der Kirche selbst [1]), ein Gleiches auszusagen.

c) Schon vom rationellen Standpuncte aus erscheint der Monophysitismus in seinen vier Formen als absolut verwerflich. — Die göttliche Natur kann sich nicht in die menschliche verwandeln, weil sie unveränderlich ist; die menschliche Natur nicht in die göttliche, weil, was geworden ist, nie zu einem Ungewordenen werden kann. Die dritte Auffassung widerspricht einerseits ebenfalls der Unveränderlichkeit Gottes; andererseits läßt aber auch die menschliche Natur, speciell die Seele, eine derartige Umwandlung durchaus nicht zu. Jede substantielle Verwandlung kommt nämlich dadurch zu Stande, daß ein Ding seine ursprüngliche Wesensform verliert. Nun ist aber der Geist pure Form, und folglich würde die angedeutete Verwandlung desselben mit der Vernichtung identisch sein. Die vierte Ansicht ist unmöglich, weil nur incomplete, nicht aber complete Substanzen sich in der angegebenen Weise zu einer einzigen Substanz verbinden können. — Eine fünfte Weise der Vereinigung, die sich noch denken läßt, jene Vereinigung nämlich, bei welcher ein Ding zum Accidenz eines anderen wird, ist ebenfalls unmöglich. Denn weder die göttliche Natur kann Accidenz der menschlichen, noch die menschliche Accidenz der göttlichen werden, weil eben

---

1) Die eben erwähnte Synode von Constantinopel spricht von der caro Christi deificata, von voluntas deificata und velle deificatum. Denz. n. 238.

beide Substanzen sind, die ihrem Begriffe nach in sich selber sind, nicht aber in einem andern.

Stellt sich dann die Vernunft auf den Boden des Glaubens, so ergeben sich noch weitere Momente gegen den Monophysitismus. — Nach Lehre des Dogma's ist Christus wahrer Gott und wahrer Mensch; mit dieser Lehre aber sind die verschiedenen Formen des Monophysitismus unvereinbar. — Nach weiterer Lehre des Dogma's ist bloß die zweite göttliche Person Mensch geworden. Nimmt man eine substantielle Vereinigung der beiden Naturen an, dann ist, da die göttliche Natur den Personen gemeinsam, die ganze Dreifaltigkeit Mensch geworden. — Nach dem Dogma hat endlich Christus uns wahrhaft erlöst. Das aber konnte er nur unter der Voraussetzung, daß er wahrhaft Gott und Mensch zugleich, also andauernd im Besitze einer wahrhaft göttlichen und menschlichen Natur war und blieb.

3. In der Absicht, den Monophysitismus abzuschwächen, gab der Monotheletismus den Fortbestand beider Naturen zu, lehrte aber, es gebe in Christus nur Einen Willen und nur Eine Willensthätigkeit, da die gegentheilige Annahme zu zwei Personen führe. — Die menschliche Natur, so lehrten die Einen, habe entweder überhaupt keine eigene Thätigkeit und kein Vermögen zur Thätigkeit, oder doch keine eigene Willensthätigkeit und keinen eigenen Willen gehabt; der Wille habe einfach gefehlt, oder sei nur eine todte Potenz, ein todtes Werkzeug gewesen, dessen sich der göttliche Wille bedient habe. Andere hingegen behaupteten eine Vermischung des göttlichen und menschlichen Willens, in Folge dessen es in Christus weder eine rein göttliche, noch eine rein menschliche, sondern eine eigenthümlich gemischte, gottmenschliche Thätigkeit gegeben habe.

Der häretische Character dieser Lehre liegt auf der Hand.

a) Papst Agatho in seinem Sendschreiben an das 6. allgemeine Concil schreibt Christo wie zwei vollkommene Naturen ohne Vermischung und ohne Trennung zu, so auch duas naturales voluntates et duas naturales operationes (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας);

und das Concil wiederholte diese Erklärung in seiner Glaubensdefinition [1]).

b) Wenn nach Lehre der h. Schrift Christus zwei vollkommene Naturen, die göttliche und eine menschliche, besitzt, dann besitzt jede derselben, auch die menschliche, das ihr zukommende Vermögen zur Thätigkeit und die Thätigkeit selbst. — Ueberdies macht die h. Schrift eigens die verschiedenen seelischen Vermögen und Thätigkeiten Christi namhaft [2]) und spricht wiederholt ausdrücklich vom menschlichen Willen und seiner eigenthümlichen Thätigkeit [3]).

c) Auf eben diese Stellen berufen sich die Väter, z. B. Sophronius, Maximus, Joh. Damascenus, in ihren eigens gegen die Monotheleten gerichteten Schriften [4]). Väter und Theologen weisen auch speciell auf die einzelnen Theile und Seiten des menschlichen Begehrens und Wollens Christi hin, und zwar zunächst auf das niedere Begehren (appetitus), dann auf das höhere; im höheren aber unterscheiden sie zwei Seiten, die voluntas ut natura (θέλησις), die naturnothwendig auf das Gute, als ihr entsprechendes Ziel gerichtet ist; dann die voluntas ut ratio (βούλησις), die unter den Mitteln zur Erreichung des Zieles freithätig wählt [5]).

d) Vom rationellen Standpuncte aus erscheint eine Substanz ohne eine ihrer Natur entsprechende Thätigkeit geradezu existenzunfähig [6]).

---

1) Denz. n. 235, 238. Ueber die Stellung des Papstes Honorius zum Monoth. vgl. Grundz. der Apologetik. S. 136.

2) Vgl. oben S. 123.

3) Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Matth. 26, 39. — Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me. Joh. 5, 30. Vgl. 6, 38.

4) Es genüge ein Wort des h. Joh. Damascenus aus seiner größern Schrift: Cum duae in Christo naturae sint, duas quoque in eo actiones dicere necesse est. Quorum enim natura diversa est, horum quoque dispar est actio; et contra quorum natura est eadem, horum et actio est eadem. De orth. fide. l. 3. c. 15.

5) Vgl. S. 3. q. 18.

6) Für Gott sind Sein und Thätigkeit gleich wesentlich, in einer Weise, daß beide in Eins zusammenfallen. Wenn es nun den Geschöpfen wesentlich ist, Abbilder der göttlichen Vollkommenheit zu sein, dann wird es ihnen auch wesentlich sein, beides zu besitzen, Sein und Thätigkeit, wenn auch, ihrer zu-

der menschlichen Natur Christi die eigene Thätigkeit oder gar das Vermögen selbst absprechen, heißt also nichts anderes, als die Natur selbst zerstören. — Gab es ferner in Christus keinen menschlichen Willen, dann war alle seine Thätigkeit, auch die erlösende, da es in Gott nur Einen Willen gibt, ein Werk der ganzen Dreifaltigkeit, wie die monophysitischen Theopaschiten consequent genug behaupteten. — Außerdem, wie kann unter solcher Voraussetzung noch von einem verdienstlichen Wirken Christi die Rede sein? — Endlich ist die Vorstellung, der göttliche und menschliche Wille hätten sich zu einem neuen, dritten Willen verschmolzen, wo möglich noch absurder, als die monophysitische Verschmelzung der Naturen.

4. Obgleich es in Christus zwei getrennte Willen und Willensthätigkeiten gibt, so bestand und besteht zwischen beiden doch nie ein Gegensatz, sondern stets die vollste Harmonie, wie die vorhin erwähnte Synode ausdrücklich betont[1]). — Auf die ganz eigenartige und innige Verbindung der beiden Willensthätigkeiten weist das von den Monotheleten freilich mißdeutete, gleichwohl bezeichnende patristisch-kirchliche Wort hin: gottmenschliche Thätigkeit, operatio deivirilis, θεανδρικὴ ἐνέργεια[2]). In der That ist nämlich alle Thätigkeit Christi eine gottmenschliche, und zwar in mehrfacher Hinsicht.

a) Beide Thätigkeiten, die göttliche und menschliche, gehören demselben principium quod, d. h. einer und derselben Person an, die Gott und Mensch zugleich ist. Ebendeßwegen ist das menschliche Wirken Christi zugleich ein göttliches, weil das principium quod die göttliche Person ist; und ist das göttliche Wirken zugleich ein menschliches, weil das principium quod zugleich wahrhaft Mensch ist.

b) Die Thätigkeit des einen Willens ist stets von der des andern begleitet. Die göttliche Thätigkeit begleitet die menschliche, sie in ganz

---

sammengesetzten Natur entsprechend, in sachlicher Verschiedenheit. Vgl. den h. Thomas, 3. c. gent. c. 69. Sogar der Stein, und selbst das Atom zergehen naturnothwendig, wenn die ihnen eigenen Kräfte zu wirken aufhören. Vgl. Kleutgen, Phil. I. n. 55 u. 120.

1) Praedicamus duas naturales voluntates non contrarias, sed sequentem humanam voluntatem et non resistentem, sed subiectam potius divinae voluntati.

2) Vgl. den can. 15. der Lat. Synode unter Martin I. Denz. n. 216. — Die Lehre der Väter bei Petavius, l. 1. c. 19 ff. l. 8 u. 9 und Thomassin, l. 5.

specieller Weise ordnend und leitend, sie schauend und billigend; ebenso ist das göttliche Wirken Christi stets von seinem menschlichen Erkennen und Wollen begleitet. Darum sagt dasselbe 6. allgemeine Concil, jede der beiden Naturen, jeder der beiden Willen wirke das ihm Eigene (proprium), aber cum alterius communione.

c) Die beiden Willensthätigkeiten vereinigen sich auch vielfach zur Hervorbringung einer Wirkung, indem die göttliche Thätigkeit sich der menschlichen als ihres Organes zur Ausführung mancher Werke bedient [1]).

§. 34.

Innere Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit der hypostatischen Union.

Es ist zunächst zu zeigen, daß der Glaube nichts Unmögliches über die menschliche Natur Christi lehrt, im Einzelnen: daß eine menschliche Natur ohne eigene Subsistenz möglich, daß eine solche Natur gleichwohl wahre und vollkommene Natur ist und daß die Hingabe derselben an die göttliche Person nichts Entwürdigendes für sie hat; sodann, daß das Dogma auch nichts Widersprechendes über die Person des Gottmenschen lehrt, daß insbesondere die Menschwerdung einer einzigen göttlichen Person mit Ausschluß der andern möglich ist und daß die Incarnation auch der Unveränderlichkeit Gottes keineswegs widerstreitet.

1. Eine menschliche Natur ohne eigene, naturgemäße Subsistenz ist möglich.

Wir haben ja gezeigt, daß Natur und Hypostase nicht vollständig identisch sind, daß vielmehr zwischen beiden ein Unterschied besteht. Eine Natur kann folglich kraft göttlichen Zuthuns Dasein haben, ohne die naturgemäße Subsistenz zu besitzen [2]).

2. Auch bleibt eine menschliche Natur ohne eigene Subsistenz eine wahre und vollständige menschliche Natur.

Unter Voraussetzung einer bloß virtuellen Distinction zwischen Person und Natur [3]) ist nämlich die Natur ohne Weiteres, d. h. ohne eine neue, reale Qualität zu empfangen, Inhaberin ihrer selbst oder Person, wofern sie nur naturgemäß existirt; und ebenso ist sie, ohne etwas Reales und Positives zu verlieren, allein dadurch bloße Natur,

1) Vgl. unten §. 40.
2) Vgl. oben S. 131 und Grundz. I. S. 201 ff.
3) Vgl. a. a. O.

daß sie Eigenthum einer anderen Hypostase ist oder wird. Nach dieser ersteren Ansicht fehlt somit der menschlichen Natur Christi zwar die eigene Subsistenz, aber nichts Reales und Positives, sie ist also als Natur vollständig und vollendet; und ebendeßwegen ist Christus, mit dieser Natur verbunden, wahrer und vollkommener Mensch. — Dasselbe ist aber auch nach der Ansicht derjenigen der Fall, welche die reale Distinction vertheidigen. Denn die reale, positive Qualität, welche sie annehmen, ist in der Natur selbst grundgelegt, entwickelt sich von selbst aus ihr, wenn sie sich selbst überlassen ist, und bleibt als reale Potenz in ihr zurück, wenn sie Eigenthum einer anderen Hypostase wird. Und so ist auch nach dieser zweiten Ansicht Christus im Besitze einer Natur, der nichts Reales und Positives fehlt, er ist demnach wahrer und vollkommener Mensch.

3. Ferner ist es für die menschliche Natur keine Entwürdigung, Eigenthum einer höheren, göttlichen Person zu sein.

Sich selbst angehören ist nur eine relative, beschränkte, endliche Vollkommenheit; eine unendliche Vollkommenheit und Würde aber ist es, einer göttlichen Person anzugehören. Der Mangel der eigenen Persönlichkeit begründet folglich keine Unvollkommenheit in der menschlichen Natur Christi, sondern hebt eine Unvollkommenheit auf, für welche unendliche Vollkommenheit und Würde eingetauscht ist. — So wird auch bei einer Todtenerweckung im Leichnam keine Vollkommenheit zerstört, sondern durch Mittheilung einer Vollkommenheit, des Lebens, ein Mangel, eine Unvollkommenheit aufgehoben.

4. Ebensowenig lehrt der Glaube etwas Unmögliches oder Widersprechendes über die Person des Gottmenschen.

Die Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur führt nämlich keineswegs zu einer physischen Verschmelzung der beiden Naturen im monophysitischen Sinne, denn etwas anderes ist die hypostatische Vereinigung, etwas anderes die substantielle Vermischung und Verschmelzung; außerdem besteht zwischen der göttlichen Person und der göttlichen Natur ein virtueller Unterschied. — Aus dem Umstande aber, daß die göttliche Natur allen drei Personen gemeinsam ist, folgt ebensowenig, daß mit der Incarnation der zweiten auch die der anderen Personen gegeben sei; denn zwischen den göttlichen Personen als solchen besteht ja geradezu ein realer Unterschied. Wohl freilich sind die beiden anderen Personen auf Grund jener Gemeinschaft der Natur und auf

Grund ihres wechselseitigen Ineinanderwohnens in ganz specieller Weise in Christus gegenwärtig und mit ihm verbunden.

5. Endlich involvirt die Incarnation auch keinerlei Veränderung des göttlichen Wesens.

Allerdings ist der Sohn Gottes durch die Incarnation etwas geworden, nämlich Mensch. Indessen ein Wesen kann, auch ohne eine innere Veränderung zu erfahren, dadurch etwas werden, daß ein Anderes sich verändert. So ist Gott Schöpfer geworden, ohne selbst innerlich verändert zu werden. Sein Wesen und Wollen blieben unverändert, aber außer ihm veränderte sich etwas, indem durch sein ewig unveränderliches Wollen zeitliche Dinge entstanden und zu ihm, als ihrem Schöpfer und Erhalter in das Verhältniß der Abhängigkeit traten. Und ähnlich verhält es sich mit der Menschwerdung. Nicht der Logos veränderte sich, er setzte keine neue Thätigkeit und gewann auch keine neue Vollkommenheit. Nur außer ihm veränderte sich etwas, indem eine menschliche Natur wurde, und zwar so wurde, daß sie nicht bloß wie die übrigen Geschöpfe, sondern in ganz besonderer Weise von ihm abhing, indem sie seine Natur wurde und in ihm subsistirte. Und mag auch eine menschliche Natur Sein und Vollkommenheit in sich schließen, so gewann doch der Logos mit ihr und durch sie kein neues Sein und keine neue Vollkommenheit. Das unendliche Gut ist eben einer Vervollkommnung schlechthin unfähig. Denn da es in seinem unendlichen Sein in eminenter Weise alle denkbare und mögliche Vollkommenheit besitzt, so kann es in keiner Weise, am allerwenigsten durch ein Sein unendlich niedrigerer Ordnung, einen Zuwachs neuer Vollkommenheit empfangen. In Folge der Menschwerdung, bemerken die Theologen, besitzt der Logos zwar plura bona, d. h. zwei Naturen, nicht aber ein maius bonum oder plus boni.

Zweite Unterabtheilung.

Die aus der hypostatischen Union sich ergebenden Folgerungen.

§. 35.

Die natürliche Gottessohnschaft Christi und der Adoptianismus. — Inwiefern Christus Geschöpf, Diener Gottes und Gegenstand der Prädestination ist.

1. Im 8. Jahrh. behaupteten die spanischen Bischöfe Felix von Urgel und Elipandus von Toledo, nur der Logos als solcher könne Gottes natürlicher Sohn genannt werden; der Mensch Christus sei bloßer Adoptivsohn.

Um vorab die Termini zu erklären, so versteht man unter Adoption (adoptio, ϑέσις) die freie Annahme einer fremden Person an Kindesstatt zum Zwecke der Erbfolge. Hieraus und aus dem Gegensatze zum natürlichen Sohne bestimmt sich der Begriff eines Adoptivsohnes. Unter einem natürlichen Sohne (filius genere, natura, φύσει) verstehen wir ein vernünftiges Wesen, das auf Grund der Zeugung aus dem Vater eine dem Vater gleichartige Natur besitzt. Der natürliche Sohn ist also Person, wie der zeugende Vater; er besitzt ferner der Art oder gar der Zahl nach (wie der Sohn Gottes) dieselbe Natur mit dem Vater; er hat endlich diese Natur durch Zeugung vom Vater empfangen. — Auch der Adoptivsohn (filius adoptione, positione, υἱὸς ϑετός, ϑέσει καὶ χάριτι) ist selbstständige Person; auch er besitzt eine dem Adoptivvater gleichartige Natur[1]); aber er hat dieselbe nicht durch Zeugung vom Adoptivvater, sondern von einem anderen, und steht somit ersterem ursprünglich als fremde Person gegenüber. Die Adoption eines natürlichen Sohnes wäre in sich inhaltslos und wirkungslos. Derselbe kann ja durch die Adoption gar nichts empfangen oder werden, da er alles das schon vollkommen besitzt und ist, was er durch sie in unvollkommener Weise werden und empfangen soll[2]).

---

1) Unter Umständen genügt vollkommene Aehnlichkeit auf Grund einer Zeugung im weiteren Sinne, wie der Mensch durch übernatürliche Wiedergeburt ein Adoptivkind Gottes wird.

2) S. 3. q. 32. a. 3; — q. 23. a. 4.

Die Lehre der Adoptianer ist offenbar häretisch.

a) Dieselben läugnen, daß der Mensch Christus natürlicher Sohn Gottes sei. Nun ist aber der Mensch Christus kein anderer, als der Logos selbst in Verbindung mit der menschlichen Natur. Läugnen also, daß der Mensch Christus Gottes natürlicher Sohn sei, heißt den Sohn Gottes als Inhaber der menschlichen Natur läugnen. Subsistirt aber die menschliche Natur nicht im Logos, dann subsistirt sie in sich selbst, ist in sich selbst Person; und die adoptianische Lehre ist folglich durch und durch nestorianisch.

b) Darum haben Väter und Kirche zugleich mit dem Nestorianismus auch schon den Adoptianismus verurtheilt. Eigene Schriften gegen denselben schrieben Paulin von Aquileja und Alcuin. Kirchlich verworfen aber wurde er, von anderen Synoden abgesehen, auf dem Concil von Frankfurt (794), dessen Beschlüsse durch Hadrian I. bestätigt wurden [1]). — Wenn einzelne Väter, z. B. Hilarius, von einer adoptio carnis sprechen, so nehmen sie dieses Wort uneigentlich im Sinne von unio oder assumptio [2]).

2. Einzelne Theologen stellen Sätze auf, die zum Adoptianismus bedenklich hinneigen. Scotus und Durandus nämlich behaupten zwar ganz richtig, daß der Mensch Christus Gottes natürlicher Sohn sei; aber weil die Seele Christi die heiligmachende Gnade besitze, so könne der Herr mit Rücksicht auf seine menschliche Natur und deren Gnadenstand zugleich auch Adoptivsohn Gottes genannt werden. — Indessen vom Inhaber der menschlichen Natur, dem Sohne Gottes, kann die Adoption doch nicht ausgesagt werden, da er, als natürlicher Sohn, nicht adoptirt werden kann. Aber auch von der menschlichen Natur als solcher läßt sich dieselbe nicht prädiciren, da nur eine Person Subject der Adoption sein kann. Die angedeutete Vorstellung hat folglich nur dann einen Sinn, wenn man in Christus außer der göttlichen auch noch eine menschliche Person annimmt.

Vasquez lehrt, auf Grund der ewigen Zeugung sei bloß der Logos als solcher im wahren und eigentlichen Sinne natürlicher

---

1) Ecce serpens inter pomifera paradisi latitans ligna, ut incautos quosque decipiat! bemerkt die Synode und fragt: Si ergo Deus verus est, qui de virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivus esse vel servus? Denzinger, n. 253 ff.

2) Vgl. S. 3. q. 23. a. 4. ad 1.

Sohn Gottes; der Mensch Christus aber deßwegen, weil der menschlichen Natur, als die göttliche Person sich mit ihr vereinigte, zugleich die göttliche Natur mitgetheilt worden sei. Und weil diese Natur allen drei Personen gehört, so sei der Mensch Christus nicht bloß natürlicher Sohn des Vaters, sondern ebensowohl auch des Sohnes und des h. Geistes. Und wäre demnach statt des Sohnes der Vater oder h. Geist Mensch geworden, so würden auch sie in demselben Sinne Sohn Gottes heißen und sein.

Mit Unrecht leugnet Vasquez zunächst, daß Christus auf Grund der ewigen Zeugung natürlicher Sohn Gottes sei. Denn der Inhaber der menschlichen Natur ist der Logos, und dieser ist natürlicher Sohn Gottes, und zwar durch die ewige Zeugung und nur durch sie, in der denkbar vollkommensten Weise, so zwar, daß jede andere Sohnschaft, die man ersinnen mag, weit unvollkommener und deßwegen in sich hinfällig und nichtig ist. Und folglich muß vom Inhaber der menschlichen Natur, vom Menschen Christus behauptet werden, er sei natürlicher Sohn Gottes und zwar lediglich auf Grund der ewigen Zeugung. Und würden also Vater oder h. Geist Mensch werden, so würde dieser Mensch nicht Sohn Gottes, sondern in Wahrheit Gott Vater oder h. Geist heißen und sein. — Dazu kommt, daß die Annahme irgend einer anderen Sohnschaft, die nicht in der ewigen Zeugung gründet, zumal die Behauptung, daß Christus Sohn des Sohnes sei, nothwendig zu zwei Personen, d. h. zum Adoptianismus führt. — Darum wissen denn auch Schrift und Kirche von keiner anderen Gottessohnschaft Christi, als von jener, die ihren Grund in der ewigen Zeugung hat, und versichern, daß nur diese Zeugung es ist, durch welche Christus natürlicher Sohn Gottes und zwar allein des Vaters ist. Dasselbe gilt von den Vätern und Theologen, die jede andere Sohnschaft Christi, sei es auf Grund seiner Begnadigung, sei es auf Grund seiner wunderbaren Empfängniß durch den h. Geist, ganz entschieden verwerfen. Auf Grund seiner Empfängniß, bemerkt der h. Thomas, könne Christus nicht Sohn der allerh. Dreifaltigkeit, bez. des h. Geistes genannt werden, weil er nicht secundum similitudinem speciei vom h. Geist empfangen, oder auch, wie andere sagen, weil er bloß Spiritu s. operante, non tamen gignente Mensch geworden sei [1]).

3. Auf die Frage, ob der Mensch Christus ein Geschöpf Gottes genannt werden könne, antworten die Theologen mit folgender

1) S. 3. q. 32. a. 3. ad 1.

Unterscheidung: Der Mensch Christus könne nicht Geschöpf genannt werden, denn der Inhaber der menschlichen Natur sei der unerschaffene Logos selbst. Wohl aber könne man sagen, Christus habe eine geschaffene Natur, er sei als Mensch, seiner menschlichen Natur nach ein Geschöpf Gottes. — Aehnlich verhält es sich mit der Frage, ob Christus Knecht oder Diener Gottes sei. — Der Mensch Christus, die Person, ist nicht Knecht und Diener; aber auch die menschliche Natur als solche ist es nicht. Denn nur eine Person kann Diener sein, sofern sie es ist, welche durch die Natur alle Thätigkeit, auch die dienende, ausübt. Von Christus also müssen wir sagen, er sei als Mensch, seiner menschlichen Natur nach insofern Knecht Gottes, als er durch seine menschliche Natur in einer Weise thätig ist, wie es des Vaters Willen, der auch sein Wille ist, entspricht. — Wenn der alte Bund zuweilen den Messias ohne genauere Bestimmung Knecht Gottes nennt [1]), so entspricht das eben ganz dem Character des alten Bundes als der umbra veritatis [2]).

4. Mit Rücksicht auf Röm. 1, 4 fragen endlich die Theologen, ob auch von einer Prädestination Christi die Rede sein könne [3]). — Unter Prädestination verstehen wir den ewigen Rathschluß Gottes, kraft dessen, zumal in der übernatürlichen Ordnung, sich etwas in der Zeit verwirklichen soll. Und weil nun alles, was in der Ordnung der Gnade geschieht, thatsächlich der göttlichen Prädestination unterliegt, so muß von der menschlichen Natur Christi als solcher ohne Frage behauptet werden, sie sei zur Gnade der unio hypostatica und den damit verbundenen Gnaden ewig prädestinirt gewesen. Ebenso muß auch von der Person des Logos gesagt werden, sie sei ewig zu etwas prädestinirt gewesen, nämlich zur Menschwerdung. Denn wenn auch der Logos als Logos nicht geworden ist, so ist er doch in der Zeit, ohne innere Veränderung, durch Annahme einer menschlichen Natur Christus oder Mensch geworden. — Unrichtig aber wäre es, umgekehrt zu sagen, ein Mensch sei prädestinirt gewesen, Gott zu werden

---

1) Vgl. Is, 42, 1; Zach. 3, 8.

2) In umbra prophetiae dictus est servus, bemerkt Papst Hadrian I. Vgl. Denz. n. 258.

3) Qui (Filius) factus est ei (Deo) ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum. Der Sinn ist übrigens: Der als wahrer Sohn Gottes kräftig erwiesen wurde durch seine Auferstehung. Vgl. Bisping z. d. St.

oder zu sein, weil es hiernach scheinen würde, als sei die menschliche Natur Christi schon vor der unio als selbstständige Person dagewesen. Ebenso wäre es incorrect, oder gar unsinnig, wollte man sagen, der Mensch Christus sei prädestinirt gewesen, Gott zu sein oder zu werden. Wohl läßt sich sagen: Es war von Gott bestimmt, daß sein Sohn Mensch wurde, und daß in Folge dessen dieser Mensch Gottes Sohn und Gott war[1]).

§. 36.

Maria Gottesmutter und unsere Mutter. Die Begnadigung Mariens.

1. Der Zweck der Generation geht dahin, ein Seiendes hervorzurufen, welches mit dem erzeugenden Princip gleichartig ist. Dasjenige, was gezeugt wird, ist also die Person, die Hypostase, denn nur sie ist ein wahrhaft Seiendes; und darum wird auch nur sie das eigentliche Subject, der terminus completus der Zeugung genannt. Die Zeugung ruft aber das Subject dadurch hervor, daß sie ihm eine Natur mittheilt, durch welche es das Sein empfängt, und zwar ein Sein von bestimmter Form und Art, von der Art des zeugenden Principes; und darum heißt die Natur der terminus formalis der Zeugung.

Hiernach ist es für die Zeugung keineswegs wesentlich, daß durch sie ein Wesen schlechthin werde, obgleich dieses in der natürlichen Ordnung thatsächlich immer der Fall ist. Wesentlich ist ihr nur, daß ein Wesen von gleicher Art entstehe. Ebendeßwegen kann eine schon bestehende Hypostase Subject der Zeugung sein, wofern ihr nur durch Mittheilung einer zweiten Natur ein Sein mitgetheilt wird, welches mit dem Sein des zeugenden Principes gleichartig ist.

2. Dieses vorausgeschickt, gestaltet sich der Beweis, daß Maria Mutter Gottes sei, sehr leicht und einfach.

a) Die ältesten kirchlichen Symbola nennen Maria einschließlich Gottesmutter, indem sie lehren, der eingeborene Sohn Gottes selbst sei von Maria empfangen und geboren worden. Die Kirche thut es ausdrücklich, indem sie nacheinander auf

---

1) S. 3. q. 20 u. 24. Zum ganzen §. vgl. Petavius, l. 7. c. 1 ff. und Thomassin, l. 8.

den Concilien von Ephesus, Chalcedon, Constantinopel und Rom Maria θεοτόκος, Dei genitrix nennt[1]).

b) Die h. Schrift enthält zwar nicht den Ausdruck, wohl aber die Sache, indem sie ebenfalls lehrt, daß der Sohn Gottes selbst aus Maria empfangen und geboren wurde[2]). Die menschliche Natur Christi subsistirte also keinen Augenblick in sich selbst, sondern von Anfang an in der Person des Sohnes Gottes. Und so war es der Sohn Gottes selbst in Vereinigung mit der menschlichen Natur, der empfangen und geboren wurde.

c) Nicht bloß die ephesinischen, sondern auch schon die älteren Väter bekennen einschließlich oder ausdrücklich Maria als Dei genitrix[3]). Bemerkenswerth ist der allgemeine Aufruhr unter den Gläubigen, als Nestorius die Berechtigung dieses Ausdruckes bestritt.

d) Die Vernunft argumentirt: Das eigentliche Subject der Zeugung ist die Person. Nun war aber nach dem Dogma die menschliche Natur Christi vom Augenblicke der Empfängniß an mit der Person des Sohnes Gottes verbunden. Und folglich wurde der Sohn Gottes selbst empfangen und geboren, und Maria ist wahrhaft Gottesmutter.

Es muß also vom Sohne Gottes eine doppelte Geburt ausgesagt werden, eine ewige aus dem göttlichen Vater und eine zeitliche aus der menschlichen Mutter[4]). — Es ist ferner klar, daß Maria sowohl θεοτόκος, als auch χριστοτόκος und ἀνθρωποτόκος genannt werden dürfe und müsse; es darf nur nicht im Sinne des Nestorius

1) Vgl. Denzinger, n. 73, 134, 173, 177, 204.

2) Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Luc. 1, 35; vgl. 1, 42 f. Et verbum caro factum est. Joh. 1, 14. Misit Deus Filium suum factum ex muliere. Gal. 4, 4.

3) Der h. Cyrill in seiner Schrift: Quod unus sit Christus (Migne, T. 75. n. 716) schreibt von Nestorius: Contempta traditione — sacram virginem Deiparam esse negat. Theodoret bemerkt: Antiquissimos orthodoxae fidei praecones secundum apostolicam traditionem docuisse, matrem Domini dicendam credendamque esse Dei genitricem, clarum est. Haer. fab. Comp. l. 4. c. 12. Zahlreiche Belegstellen bei Petavius, l. 5. c. 14.

4) Si quis non confitetur, Dei Verbi esse duas nativitates, — a. s., erklärt die Synode von Constantinopel. Denz. n. 173.

geschehen, der, beide Ausdrucksweisen in scharfen Gegensatz stellend, zwei Personen in Christus unterschied. — Endlich sei auf den reichen dogmatischen Inhalt des θεοτόκος hingewiesen. Das Wort spricht gegen Arius die Gottheit Christi aus; gegen Apollinar und Eutyches die wahre Menschheit, da Maria nur ein Wesen ihrer Art empfangen und gebären konnte; gegen Nestorius endlich die hypostatische Einheit der Person Christi. Denn indem es ausdrückt, der Logos selbst sei empfangen und geboren worden, zeigt es an, daß die menschliche Natur, und zwar von Anfang ihres Daseins an, nicht in sich, sondern im Logos subsistirte. Das Wort gibt somit einen kurzen Inbegriff der Incarnationslehre und erklärt, wenigstens zum Theile, den Satz: Tu sola interimisti omnes haereses in universa terra. Mariens Person ist eben ein Beweis für die Wahrheit fast aller wichtigen Dogmen.

3. Eine Mutterwürde, höher als die Maria's, kann nicht gedacht werden, denn Mariens Sohn ist der unendliche Gottessohn. Deßwegen sagen die Theologen, die natürliche Mutterwürde Mariens sei in ihrer Art (in suo genere, in ratione maternitatis) etwas Unendliches. — Daß Maria, indem sie Mutter des Sohnes Gottes wurde, dadurch in die innigste Beziehung auch zu den beiden anderen Personen trat, begreift sich ganz von selbst. Denn abgesehen von der dem h. Geiste zugeeigneten Ueberschattung bei der Empfängniß ihres Sohnes, ist sie ja die Mutter desjenigen, der durch ewige Zeugung vom Vater ausgeht und der mit dem Vater Spirator des h. Geistes ist[1]).

Nicht minder klar ist, daß Maria als Mutter Christi auch zur Menschheit in der innigsten Beziehung steht; sie ist die geistige Mutter aller Menschenkinder.

Maria ist dieses einmal durch die Bande natürlicher und übernatürlicher Verwandtschaft, sofern wir durch Natur und Gnade Mitbrüder ihres Sohnes sind. Sie ist es ferner durch ihre Mitwirkung am Erlösungswerke, wodurch sie Miturheberin unserer Wiedergeburt zu Kindern Gottes wurde. Sie schenkte uns ja, in seine Absichten eingehend, den Erlöser, und auch am Opfer und an der Opfergesinnung ihres Sohnes nahm sie affectvoll theil. Maria ist unsere Mutter

---

1) Daß mit Mariens erhabener Mutterwürde zugleich der Schmuck unvergleichlicher Jungfräulichkeit vereinigt war, wurde bereits oben S. 125 nachgewiesen.

weiterhin auf Grund eines speciellen Mandates ihres göttlichen Sohnes[1]); sie ist es außerdem auf Grund des wahrhaft mütterlichen Affectes ihrer Liebe zu uns. Sie ist es endlich dadurch, daß sie als mediatrix et advocata nostra im Himmel, in welchen sie laut der sententia pia auch dem Leibe nach aufgenommen ward[2]), durch ihr Verdienst und ihre Fürbitte für unsere Wiedergeburt zur Gnade und Glorie fortwährend thätig ist. Mariens Wirksamkeit in dieser Beziehung ist ganz universell, so zwar, daß jede Gebetserhörung und Gnadenspende nach der von Gott getroffenen Ordnung zugleich Frucht ihrer Fürbitte ist. Und in diesem Sinne kann Maria die Spenderin aller Gnaden genannt werden[3]).

4. Zur natürlichen Mutterwürde Mariens gesellt sich jene übernatürliche Würde, die mit ihrem unvergleichlichen Gnadenstande gegeben ist. In negativer Beziehung war Maria zunächst frei von der Erbsünde[4]); sie war ferner frei von jeder actuellen Sünde, auch selbst der läßlichen, wie Väter und Theologen im Anschluß an die h. Schrift lehren[5]), und die Kirche selbst ausdrücklich definirt[6]). Im Anschluß an dieselben Schriftworte halten endlich die Theologen es für fidei proximum, daß Maria selbst von jeder Regung unordentlicher Begierde zeitlebens freigeblieben sei, welche Lehre der h. Thomas dahin präcisirt, daß er sagt, die Begierlichkeit sei secundum essentiam ursprünglich zwar in Maria gewesen, aber vollständig gebunden durch die Gnade und vor allem durch die außerordentliche Leitung

---

1) Joh. 19, 26 f.

2) Schon Suarez in 3. Disp. 21. sect. 2. n. 9. (T. 19) hält diese Lehre in dem Grade für eine sententia pia et certa, daß er die gegentheilige für temerär erklärt. Und Scheeben III. n. 1754 bemerkt verschärfend: temerär im strengsten Sinne. Allerdings sind die angeblichen Zeugnisse der Tradition für diese Lehre sämmtlich unsicher und kritisch sehr zweifelhaft, speciell das des Bischofs Juvenal v. Jerusalem. Doch sind die Congruenzgründe um so gewichtiger. Vgl. Scheeben a. a. O. n. 1736 ff.

3) Näheres bei Scheeben a. a. O. n. 1834 ff.

4) Vgl. oben S. 112 ff.

5) Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Hohel. 4, 7. Vgl. Thomas, S. 3. q. 27. a. 4.

6) Si quis hominem dixerit — — posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata virgine tenet ecclesia, a. s. Trid. sess. 6. can. 23.

der göttlichen Providenz; mit der Empfängniß des göttlichen Sohnes aber sei der Fomes selbst total hinweggenommen worden, indem von da ab durch die Gnade allein den Seelenvermögen Mariens innerlich eine Verfassung gegeben war, welche jede unordentliche Regung der Begierlichkeit unmöglich machte [1]).

Unter Berufung auf das gratia plena des Engels lehren die Theologen, daß Maria in positiver Beziehung im Verlaufe ihres Lebens, speciell bei ihrer eigenen und ihres Sohnes Empfängniß die ganze Fülle der heiligmachenden Gnade empfangen habe, daß ihr mehr Gnade gegeben worden sei, als irgend einem andern Geschöpfe, als selbst dem höchsten Engel, und zwar deßwegen, weil ihr, die Gott vor allen anderen Geschöpfen durch ihre Mutterwürde am nächsten stand, auch mehr Gnade, als irgend einem anderen Geschöpfe, gebührte. Mit der heiligmachenden Gnade war dann selbstredend die Fülle der göttlichen, der intellectuellen und moralischen Tugenden, sowie der sieben Gaben des h. Geistes verbunden [2]).

Auch mancherlei Charismen (gratiae gratis datae) werden der Gottesmutter von den Theologen zugeschrieben, vor allem, mit Rücksicht auf das Magnificat, das Charisma der Prophezie; in Verbindung damit das Charisma der Unterscheidung der Geister (discretio spirituum); ferner das Charisma des Glaubens (donum fidei), d. h. jenes Glaubens, der wegen seiner Festigkeit zum Wunderthun disponirt; sodann die Gaben der Sprachen und der Auslegung (donum linguarum et interpretationis), d. h. jene Gaben, die den Aposteln am ersten Pfingsttage, auch wohl den ersten Gläubigen zu Theil wurden; weiterhin jene Gabe der Rede (donum sermonis), durch welche Maria befähigt war, nicht zwar im öffentlichen Unterrichte, wohl aber im privaten Verkehre andere, vor allem die Apostel und Evangelisten, in den christlichen Wahrheiten zu unterweisen; endlich, wenn auch nicht vor, so doch muthmaßlich nach der Himmelfahrt ihres Sohnes, die Gabe der Wunder (donum miraculorum et sanitatum) [3]).

---

1) L. c. a. 3., auch a. 4. ad 1.

2) S. l. c. a. 5. — Suarez, l. c. Disp. 4. sect. 2.

3) S. l. c. ad 3. — Suarez, l. c. Disp. 20. — Ueber die Charismen vgl. I Cor. 12, 8 ff., dazu Bisping; auch Seisenberger im neuen Kirchenlexicon. III. S. 81 ff.

§ 37.

Folgerungen hinsichtlich der Prädicationsweise; die communicatio idiomatum.

1. Die Eigenart der Person Christi fordert selbstredend eine Ausdrucksweise, die dieser Eigenart entspricht. — Fragen wir zunächst, ob man die Person Christi eine zusammengesetzte nennen dürfe, so ist zu antworten: Die Person als solche, die Inhaberin der Naturen, ist nicht zusammengesetzt; zwischen der Person des Logos und Christi besteht nur ein virtueller Unterschied. Betrachten wir aber die Person in ihrer Totalität, so muß sie insofern persona composita, ὑπόστασις σύνθετος genannt werden, als die Person des Logos zwei Naturen, als absolut einfacher und ungetheilter Inhaber derselben, in seinem Besitze vereinigt.

In ähnlicher Weise beantwortet sich die andere Frage, ob das Sein Christi zusammengesetzt sei. Betrachten wir das principium quo als solches, also die Naturen, so ist ihr Sein ohne Zweifel ein zweifaches, da jede das ihr eigene Sein bewahrt hat; und mit Rücksicht hierauf ist Christi Sein zusammengesetzt. Betrachten wir aber das princ. quod als solches, die Person — und erst von ihr wird das Sein im vollen und eigentlichen Sinne ausgesagt —, so ist ihr Sein ohne Frage ein durchaus einheitliches und einfaches; die hier zulässige Unterscheidung ist ebenfalls nur die virtuelle[1]).

2. Communicare idiomata seu proprietates heißt, einem Wesen diejenigen Bestimmungen, die es auf Grund seiner eigenthümlichen Natur besitzt, im Urtheile auch wirklich zuschreiben. Mit Beziehung auf Christus verstehen wir daher unter communicatio idiomatum im allgemeinen die eigenthümliche Weise, wie die Bestimmungen der beiden Naturen von der Einen Person Christi ausgesagt, prädicirt werden müssen. Daß diese Prädicationsweise bei Nestorianern, Monophysiten und Katholiken ganz verschieden ist, versteht sich von selbst. Denn nach der Weise, wie man sich ein Wesen denkt, richtet sich eben die Prädicationsweise. — Uebrigens pflegt man den Ausdruck comm. id. in einer ganz speciellen Bedeutung zu nehmen. Christus, im Besitze

1) S. 3. q. 2. a. 4; — q. 17. a. 2.

einer göttlichen und menschlichen Natur, ist Gott und Mensch in Einer Person. In Folge dessen kann man Christo, ihn unter göttlichem Namen nennend, menschliche Bestimmungen zuschreiben und umgekehrt. Und gerade diese wechselseitige Uebertragung, dieser Austausch der göttlichen und menschlichen Bestimmungen in der Prädicationsweise, viel treffender durch das griechische ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων ausgedrückt, ist es, was man speciell unter comm. id. zu verstehen hat.

Als allgemeiner Grundsatz gilt, daß Göttliches und Menschliches in Christus nur insofern identificirt und von einander ausgesagt werden können, als sie wirklich identisch sind. Nun ist aber beides in Christus insofern identisch, als es derselben Person angehört; und folglich kann es auch nur insofern von einander ausgesagt werden. Man kann also sagen: Gottes Sohn ist Mensch, und: dieser Mensch ist Gottes Sohn. Denn diese concreten Ausdrücke weisen in erster Linie auf die Person hin, und diese ist im Sohne Gottes und im Menschen Christus thatsächlich identisch. — Göttliches und Menschliches sind aber nicht insofern identisch, als sie Natur sind; denn die beiden Naturen bestehen unverändert in ihrer Eigenthümlichkeit in Christus fort. Und deßwegen darf man weder sagen, die Gottheit ist Menschheit, noch auch umgekehrt; denn diese abstracten Namen bezeichnen die Natur als solche. Und so erklärt sich der theologische Grundsatz, die comm. id. finde nur in concreto statt, aber nicht in abstracto.

Im Einzelnen gelten folgende Regeln.

a) Man kann sagen: Gott, Gottes Sohn ist Mensch, ist dieser Mensch; auch umgekehrt: ein Mensch, oder dieser Mensch ist Gott, ist Gottes Sohn. Denn der Inhaber beider Naturen ist einer und derselbe.

b) Weil der Inhaber der Natur auch Inhaber der eigenthümlichen Bestimmungen der Natur, ihres Thuns, bez. ihres Leidens ist, so kann man aus demselben Grunde vom Sohne Gottes sagen, er sei geboren, gestorben, sterblich; und vom Menschen Christus, er sei Schöpfer, Herr, allmächtig. Und die Ausdrucksweise: Einer aus der Trinität ist für uns gekreuzigt, wurde also nur deßwegen von den zeitgenössischen Vätern beanstandet, weil die monophysitischen Theopaschiten sie in ihrem Sinne mißdeuteten[1]). Anders freilich verhält es sich mit

1) Vgl. den can. 10 der 5. allgem. Synode bei Denz. n. 181.

der späteren, durch Petrus Fullo bewirkten Erweiterung dieses Satzes durch das vorausgestellte, der h. Schrift entlehnte Trishagion[1]). Denn dieses Dreimalheilig enthält nach dem allgemeinen Dafürhalten der Väter einen Hinweis auf die h. Dreifaltigkeit. Daß aber die Trinität gekreuzigt sei, mußten zwar die Monophysiten behaupten, die Rechtgläubigen aber ebenso entschieden bestreiten.

c) Da die Naturen nicht identisch sind, so kann man die Eine und das ihr Angehörige auch nicht von der anderen prädiciren. Man kann nicht sagen: die Gottheit ist Menschheit oder gar die Menschheit, sie ist sterblich u. s. w.; oder die Menschheit ist die Gottheit oder allmächtig. — Ebendeßwegen ist die comm. id. auch in den sog. Reduplicativsätzen unzulässig. Man kann freilich sagen: Gott hat für uns gelitten, nicht aber: Gott als Gott, d. h. sofern er Gott, Inhaber der göttlichen Natur ist, hat für uns gelitten. Ebensowenig kann gesagt werden: Christus ist als Mensch allmächtig. Denn die Wiederholung bringt die Aussage in Beziehung zur Natur, nicht aber zur Person.

d) Falsch ist es auch, ein Abstractum mit einem Concretum zu identificiren, z. B.: Der Sohn Gottes ist die Menschheit. Denn der Logos ist nicht die menschliche Natur, sondern besitzt sie; er ist es umsoweniger, als seine menschliche Natur noch nicht die menschliche Natur überhaupt ist, die ja in zahllosen Individuen da sein kann und da ist. — Dieses letztere Bedenken fällt freilich im umgekehrten Falle. Denn da die göttliche Natur nur Eine, und da überdies der Sohn Gottes in der That die Gottheit, die Allmacht ist, so kann man insofern immerhin sagen: Ein Mensch ist die Gottheit, die Allmacht. Indessen mißverständlich bleibt der Ausdruck, und deßwegen mahnen die Theologen zur Vorsicht.

e) Da die Eigenthümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur von der Einen Person des Erlösers behauptet werden können und müssen, so können die Proprietäten der einen oder anderen Natur ihr ohne Restriction nicht abgesprochen werden. Man darf nicht sagen: der Sohn Gottes ist nicht gestorben, wohl aber: der Sohn Gottes ist als Gott nicht gestorben.

3. Im Anschlusse an die Lehre von der comm. id. bemerken die Theologen, daß, wie es in der Trinität auf Grund der Einheit der Natur eine Wechseleinwohnung (circuminsessio, περιχώρησις)

---

1) Is. 6, 3; Off. 4, 8.

der Personen gebe, so umgekehrt in Christus auf Grund der Einheit der Person eine gewisse Wechseleinwohnung der Naturen stattfinde. Mit der göttlichen Person umfaßt nämlich auch die göttliche Natur, die mit der Person identisch ist, die menschliche Natur ganz und gar, sie ganz umschließend und durchdringend. Die menschliche Natur aber ist in der göttlichen, freilich ohne sie, die unermeßliche, umfassen und umschließen zu können[1]).

§. 38.

Die Anbetungswürdigkeit Christi und seines allerheiligsten Herzens.

1. Unter Anbetung (adoratio, προσκύνησις) im allgemeinen verstehen wir einen Act huldigender Unterwerfung unter eine andere Person auf Grund ihrer höheren Vollkommenheit und Würde. Auf religiösem Gebiete gibt es zwei wesentlich verschiedene Arten der Anbetung: die Anbetung im engeren Sinne (λατρεία, cultus latriae), die Gott allein gebührt; und die Anbetung im weiteren Sinne (δουλεία, cultus duliae), d. h. die Verehrung, welche einem Geschöpfe auf Grund seiner höheren übernatürlichen Würde zukommt. Die specielle Verehrung, welche wir der allerseligsten Jungfrau erweisen, heißt cultus hyperduliae.

Der Gegenstand der Anbetung oder Verehrung in seiner Totalität betrachtet wird obiectum adorationis genannt. Der Gegenstand als solcher heißt dann obiectum materiale; dasjenige aber, wodurch derselbe verehrungswürdig ist (Würde, Heiligkeit), obiectum formale, ratio formalis adorationis. — Beide Objecte müssen natürlich in irgend einer Weise verbunden sein, obgleich diese Verbindung von verschiedener Art sein kann. Bei Gott fallen beide schlechthin in Eins zusammen; bei Christus sind beide, die göttliche Person und die menschliche Natur, physisch-hypostatisch vereinigt; bei verehrungswürdigen Menschen ist das Formalobject (Gnade und Heiligkeit) mit dem Materialobjecte bloß in accidenteller Weise verbunden. — Sind, wie in den angegebenen Fällen, beide Objecte unmittelbar verbunden, so haben wir den cultus absolutus; ist dieses nicht der Fall, hat vielmehr ein Ding den Grund seiner Verehrungswürdigkeit durch seine Beziehung zu einem

---

1) Zum ganzen §. vgl. Petavius, l. 4. c. 14 ff.

anderen Gegenstande der Adoration, so ergibt sich der cultus relativus, der z. B. Bildern und Reliquien zukommt. Doch versteht man häufig unter cultus absolutus jenen cultus supremus, den wir Gott allein, unter cult. rel. jenen, den wir Geschöpfen erweisen.

2. Der Person Christi nun gebührt sowohl in ihrer Totalität, als auch in allen ihren Theilen Anbetung im strengen Sinne (cultus latriae).

a) Den falschen, bez. gegentheiligen Anschauungen der Nestorianer, Apollinaristen, Monophysiten, Wiclef's und der Synode von Pistoja gegenüber definirt und präcisirt die Kirche unsere Lehre dahin, daß sie sagt, nicht zwar der menschlichen Natur Christi als solcher gebühre Anbetung, wohl aber werde mit dem Logos und wegen des Logos auch die menschliche Natur angebetet; und deßwegen sei die Anbetung Christi nur Eine, weil der Logos und die menschliche Natur der Eine Christus seien. Eine doppelte Anbetung statuiren, heiße die menschliche Natur vom Logos trennen und führe zu zwei Personen in Christus[1]). — Dieselben Gedanken entwickeln, im Kampfe gegen die genannten älteren Häretiker, die Väter, z. B. der h. Athanasius und Joh. von Damascus[2]).

---

1) Bemerkenswerth ist hier, von der früheren Entscheidung der Ephesinischen Synode (Denz. n. 80) abgesehen, die Erklärung des 5. allgemeinen Concils: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur semotim Deo Verbo et semotim homini; aut si quis ad peremtum carnis aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentuose dicens, sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum eius carne adorat, iuxta quod sanctae Dei ecclesiae ab initio traditum est, talis a. s. Denz. n. 180. Auf eben diesen Canon bezieht sich die spätere Erklärung Pius VI. gegen die Synode von Pistoja. Denz. n. 1424. Die Nestorianer nahmen eine doppelte Anbetung an, eine für den Sohn Gottes und eine für den Menschen Christus. Laut den Apollinaristen kann der Mensch Christus nicht angebetet werden, wohl freilich der fleischtragende Gott. Auch bei den Monophysiten ergibt sich ein falsches Object der Anbetung, was auch von Wiclef gilt, der pantheistisch lehrte, Christus sei die ganze Menschheit und die ganze Menschheit Christus. Die Behauptung der Synode von Pistoja endlich, die menschliche Natur Christi oder Theile derselben dürften nicht angebetet werden, ist nur mit Einschränkung richtig.

2) Der h. Athanasius schreibt: Neque corpus a Verbo dividentes seorsim adoramus, neque verbum adorare volentes ipsum longe a carne

Und zwar berufen sie sich auf die h. Schrift, die für den Menschen Christus eigentliche Anbetung in Anspruch nimmt [1]).

b) Die Anbetungswürdigkeit Christi ist einfache Folgerung aus der Lehre von der hypostatischen Union. — Daß der Person des Logos Anbetung gebühre, ist ja selbstverständlich. Ist nun aber, so folgern wir erstens, die Person des Logos anbetungswürdig, dann ist es eben die ganze Person, also alles dasjenige, was zum Sein dieser Person gehört. Nun bilden aber die göttliche Person und die menschliche Natur Ein einheitliches, persönliches Sein. Und folglich ist die Person mitsammt der menschlichen Natur, der Mensch Christus in seiner Totalität, Object der Adoration, und zwar die menschliche Natur als solche Material-, die göttliche Person Formalobject. — Wir folgern zweitens: Ist das Ganze anbetungswürdig, dann sind es auch die Theile. Anbetungswürdig sind demnach die Seele Christi, sein Leib, sein Blut u. s. w., nicht zwar als solche, wohl aber wegen der göttlichen Person, mit der sie verbunden sind. Anbetungswürdig sind auch alle Acte des menschlichen oder vielmehr gottmenschlichen Thuns und Leidens Christi: seine Menschwerdung, Geburt, Leiden und Sterben, die Acte seines Gehorsams, der Demuth, Liebe u. s. w. Denn wie die Natur, so ist auch das Thun und Leiden der Natur mit der Person verbunden und gehört ihr an.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich die Berechtigung der Verehrung und Anbetung des allerh. Herzens Jesu ganz von selbst.

a) Das Wort Herz kann im figürlichen Sinne genommen werden, und bezeichnet dann, auch im Sinne der h. Schrift [2]),

---

disiungimus; sed cum sciamus Verbum carnem factum esse, hoc ipsum etiam in carne positum Deum agnoscimus. Ep. ad Adelph. c. 3. — Und Joh. Damascenus: Timeo prunam tangere propter ignem ligno unitum; adoro Christi naturas ambas propter unitam carni Deitatem. De orth. fide. l. 3. c. 8. Weitere Belegstellen bei Petavius, l. 15. c. 1 ff. und Thomassin, l. 11. c. 1 ff.

1) Omne iudicium (Pater) dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Joh. 5, 22 f. Vgl. Phil. 2, 6 ff.; Hebr. 1, 6.

2) Matth. 22, 37; 11, 29; II Cor. 7, 3.

das geistige Herz, d. h. den Willen mit seiner Liebe und allen seinen edlen Gesinnungen und Trieben. Ohne Zweifel gehört die unermeßliche göttliche und gottmenschliche Liebe Jesu, wie sie sich namentlich in seinem Leiden und Sterben und im allerh. Altarssacramente bethätigt, mit zum Gegenstande der Herz-Jesu-Verehrung. Indessen ist sie weder der einzige, noch auch der nächste Gegenstand dieser Andacht. Das nächste Object der Andacht ist das körperliche Herz unseres Erlösers. Was uns aber bestimmt, gerade das Herz, nicht etwa das Haupt, zum Gegenstande specieller Verehrung zu machen, ist der Umstand, daß das leibliche Herz eben Symbol des geistigen, d. h. der unermeßlichen Liebe Jesu ist. Setzen ja alle lebhafteren Affecte des Gemüthes auch das körperliche Herz in Bewegung und treten so in ihm in die Erscheinung; mag es immerhin wahr sein, daß, wenn auch weniger augenscheinlich, in erster Linie das Nervensystem durch die Affecte bewegt wird.

Leibliches und geistiges Herz sind also Theilobjecte und bilden erst in ihrer Verbindung das volle Materialobject der Anbetung und Verehrung, obgleich man subjectiv seine Aufmerksamkeit bald mehr dem einen, bald mehr dem anderen Theile zuwenden kann. Das kirchliche Officium (lect. 6) nennt als Object die caritas Christi sub sanctissimi cordis symbolo. Das Formalobject aber ist die göttliche Person, welche, wie mit dem geistigen, so auch mit dem körperlichen Herzen verbunden, mit dem geistigen in einer Hinsicht sogar identisch ist [1]).

b) Die Herz-Jesu-Andacht, durch die Natur der Sache gerechtfertigt, findet ihre ausdrückliche Billigung, Vertheidigung und Empfehlung in dem bereits erwähnten Schreiben Pius VI., in welchem die Anstände der Synode von Pistoja gegen diese Andacht, insbesondere der Vorwurf, die Gläubigen beteten das Herz Jesu an ohne Rücksichtnahme auf die göttliche Person, für falsch, ver-

---

1) Vgl. Jungmann, Fünf Sätze über die Herz-Jesu-Andacht. Innsbr. 1869. — Nilles, De rationibus festorum ss. Cordis Jesu etc. 5. Aufl. Innsbr. 1885. — Nix, De cultu ss. Cordis. Augsb. 1886. — Noldin, Die Andacht zum h. Herzen Jesu. 3. Aufl. Innsbr. 1887.

wegen, verläumderisch und beleidigend erklärt werden[1]). Auch Pius IX. empfiehlt diese Andacht warm i. J. 1864 in der Beatificationsurkunde der sel. Margaretha Alacoque.

Dritte Abtheilung.

Die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur Christi.

Wenn Adam vor dem Falle durch göttliche Gnade von gewissen Mängeln zum Theil befreit war, die der menschlichen Natur als solcher naturgemäß anhaften, dann geziemte sich derselbe Vorzug erst recht für Christus, und zwar einmal auf Grund seiner wunderbaren Geburt, die ihn außerhalb des sündigen Geschlechtes stellte, dann aber vor allem auf Grund der hypostatischen Union. Thatsächlich hat Christus einen Theil jener Mängel, die intellectuellen und moralischen nämlich, nicht angenommen; statt ihrer besaß er die entgegengesetzten Vollkommenheiten. Einen Theil jener Mängel aber, die physisch-leiblichen, hat der Erlöser angenommen, weil die Zwecke der Erlösung es so erheischten.

§. 39.

Das menschliche Erkennen Christi.

Hinsichtlich des menschlichen Erkennens Christi lehrt die sententia communis vorab, daß die Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an im Besitze des Selbstbewußtseins und des Vernunftgebrauches sich befunden habe. Die Theologen berufen sich einmal auf ein Wort des h. Paulus[2]); sodann auf die innige Verbindung der Seele Christi mit der Gottheit auf Grund der Unio; ferner auf die erhabene Würde und Stellung des Gottmenschen überhaupt, speciell auf den Umstand, daß Christo, als dem Haupte der Engel, ein Vorzug

---

1) Denz. n. 1425 f.

2) Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; — tunc dixi: Ecce venio —, ut faciam, Deus, voluntatem tuam. Hebr. 10, 5 ff.

füglich nicht fehlen durfte, der seinen Dienern gegeben ward[1]. — Um aber die eigenartige Vollkommenheit dieses menschlichen Erkennens noch genauer zu bestimmen, sind die verschiedenen Erkenntnißweisen Christi zu besprechen.

Die Theologen unterscheiden in Christus als Menschen drei Erkenntnißweisen: die visio beatifica, d. h. die unmittelbare, intellectuelle Anschauung der göttlichen Wesenheit; sodann die scientia infusa, d. h. jene Wissenschaft über Gott und Außergöttliches, die in einer unmittelbaren, übernatürlichen Einflößung endlicher Begriffe ihren Grund hat; endlich die scientia acquisita, die durch eigene, naturgemäße Bethätigung des Erkenntnißvermögens gewonnen wird.

1. Christus war schon als viator, d. h. während seines irdischen, leidensfähigen Lebens im Genusse der visio beatifica, er war also viator et comprehensor zugleich. So lautet die sententia communis der Theologen.

a) Die h. Schrift spricht diese Lehre zwar nicht ausdrücklich aus, wohl aber schreibt sie Christo die Fülle, d. h. das höchstmögliche Maß von Wahrheit und Gnade zu[2]. Hieraus folgt, daß Christus auch jene letzte Gnade besaß, die zur visio befähigt (das lumen gloriae), und durch dieselbe jene Vollendung der Wahrheitserkenntniß, für welche ein Geschöpf fähig ist: die Anschauung Gottes. — Dasselbe ergibt sich aus den Worten Christi selbst. Denn er behauptet, er verkündige nur das, was er geschaut habe; geschaut aber habe er, weil er, der Menschensohn, zum Himmel aufgestiegen, jetzt schon im Himmel, d. h. im Besitze der seligen Anschauung sei[3].

b) Auch die Väter sprechen unsere Lehre einschließlich aus, indem sie im Anschlusse an die h. Schrift Christo die Fülle der Gnade und Wahrheit zuschreiben. — Ganz ausdrücklich aber und einmüthig legen die scholastischen Theologen

---

1) S. 3. q. 34. a. 2.

2) Plenus gratiae et veritatis; — et de plenitudine eius nos omnes accepimus. Joh. 1, 14 u. 16.

3) Quod scimus loquimur et quod vidimus testamur. Si terrena dixi vobis et non creditis, quomodo si dixero vobis coelestia credetis? Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. Joh. 3, 11 ff.

Christo, und zwar vom Momente seiner Empfängniß an, die visio bei, und zwar unter Berufung auf die angeführten Schriftworte und unter Hinweis auf die hohe Angemessenheit dieses Gnadenvorzuges Christi.

Der Mensch Christus, so sagen sie, ist von seiner Empfängniß an Gottes natürlicher Sohn. Und folglich war es congruent, daß ihm vom Anfang seines Daseins an das Erbe des Vaters, die visio, angehöre. Für die Adoptivkinder Gottes tritt freilich die visio erst im Jenseits ein; aber sie sind ja auch nur Adoptivkinder. Zudem sind sie hier auf Erden im Prüfungszustande und sollen sich die visio erst verdienen. Bei Christus aber, der durch die hypostatische Union schlechthin sündenunfähig war, konnte von einer sittlichen Prüfung keine Rede sein.

Unsere Lehre, bemerken die Theologen, ist zwar kein förmliches Dogma; aber in Anbetracht der vorgelegten Gründe und des Consenses der Theologen, der durch den Widerspruch einiger Güntherianer nicht abgeschwächt wird, würde die entgegengesetzte Lehre für eine sententia temeraria, oder gar errori et haeresi proxima anzusehen sein [1]).

Zu bemerken ist übrigens, daß die visio bei Christus keine comprehensive, d. h. keine erschöpfende war; denn nur für eine wahrhaft unendliche Intelligenz ist eine erschöpfende Erkenntniß des unendlichen Gottes möglich [2]). Wohl aber war und ist dieselbe dem Grade nach vollkommener, als bei irgend einem anderen Geschöpfe, weil kein Geschöpf Gott so nahe steht, als Christus in seiner menschlichen Natur.

Indem die Seele Christi die göttliche Wesenheit schaute, schaute sie in ihr auch die geschöpflichen Dinge. Denn wer die Ursache erkennt, die göttliche Wesenheit nämlich als das Urbild der Dinge, und die göttliche Macht, als ihre bewirkende Ursache, der erkennt auch die Wirkungen vollkommener oder unvollkommener, die in der Ursache (idealiter et potentialiter) beschlossen sind. — Daß nun Christus in Gott nicht

---

1) Vgl. Petavius, l. 11. c. 1 ff., Thomassin, l. 7, Suarez, De incarn. Disp. 25. sect. 1, auch Kleutgen, Theol. III. n. 226 ff.

2) Wenn das Concil von Basel in der sess. 22 die These des Augustiner-Eremiten Augustin von Rom censurirte: Anima Christi videt tam clare et intensive Deum, quantum clare et intensive videt Deus seipsum, so dürfte dieses Urtheil thatsächlich von der Kirche recipirt und insofern von dogmatisch gültigem Character sein.

alles Mögliche erkannte, begreift sich leicht, weil dazu eine erschöpfende Erkenntniß der göttlichen Wesenheit und Macht erforderlich wäre. Wohl aber ist der geschaffene Intellect fähig, alles Wirkliche zu erkennen, weil hierzu eine erschöpfende Erkenntniß Gottes nicht erforderlich ist. Und so erkannte Christus alles Wirkliche, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nicht bloß die Arten der Dinge, sondern auch die Individuen; er erkannte das Sichtbare und Unsichtbare (Engel), Natürliches und Uebernatürliches (die christlichen Mysterien), er erkannte auch die geheimsten Gedanken. Denn es geziemte sich für ihn als den Lehrer, Richter und Hohenpriester, als das Haupt und den Herrscher über alle Dinge [1]), alles zu wissen und zu erkennen, was ihn betraf und ihm unterworfen war. Vor allem wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit geziemte es sich für die Seele Christi, von Anfang an nicht bloß die Fülle der Gnade und Heiligkeit, sondern auch die ganze Vollendung der Erkenntniß und Wissenschaft zu besitzen [2]).

2. Christus befand sich nach allgemeiner Lehre der Theologen im Besitze einer scientia infusa, d. h. er erkannte diejenigen Objecte, die er durch die visio im Spiegel der göttlichen Wesenheit schaute, ganz oder doch zum großen Theile auch noch in anderer, übernatürlicher Weise, durch Vermittelung endlicher, geschaffener Erkenntnißbilder (Begriffe) nämlich, die seinem Intellecte, d. h. dem intellectus possibilis, dem Träger und Inhaber der Begriffe, auf übernatürlichem Wege eingegossen waren.

Ueber die Natur dieses Wissens lehren die Theologen, daß es nach Weise der englischen Erkenntniß zu denken sei, daß es einerseits keines discursiven Denkens, andererseits keiner begleitenden sinnlichen Vorstellungen (Phantasmen) bedurfte, weil es Christo als comprehensor gebührte, von seiner Leiblichkeit ebenso unabhängig zu sein, wie es die Seligen nach der Auferstehung sind. Doch stand es Christo selbstredend frei, die rein geistig erkannten Dinge sich auch sinnlich vorzustellen, bez. mit der intellectuellen Erkenntniß auch die äußere sinnliche Wahrnehmung zu verbinden, wo die Dinge sich seinen Sinnen darboten. Die ganze Fülle dieses Wissens ruhte

---

1) Vgl. Matth. 23, 10; Joh. 5, 22; 13, 3; Hebr. 2, 8; 7, 17 ff.
2) S. 3. q. 10. a. 2 u. 3.

dann habituell in der Seele Christi, und nach freiem Wohlgefallen bediente er sich actuell desselben.

Um nun die Realität des eingegossenen Wissens nachzuweisen, sei vorab bemerkt, daß eine scientia infusa entweder per se oder per accidens eingegossen sein kann. Ersteres gilt von Wahrheiten und Begriffen, die menschliches Erkennen nur durch göttliche Einflößung besitzen kann (z. B. die Geheimnisse Gottes, die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe); letzteres von Erkenntnissen, die an sich dem Menschen auch ohne göttliche Einflößung, auf dem Wege natürlichen Nachdenkens zugänglich sind.

Für das Dasein der scientia infusa in Christus sprechen folgende Gründe.

a) Die h. Schrift schreibt, und zwar offenbar auf Grund geschaffener, eingegossener Gaben, Christo alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft zu [1]).

b) Daß dem Menschen Christus überhaupt ein höheres, übernatürliches Wissen eignete, ist den Vätern einfach Glaubenswahrheit. Denn als der monophysitische Diakon Themistius in Alexandrien und seine Anhänger, die Agnoeten (6. Jahrh.), die Behauptung aufstellten, Christus sei uns Menschen in allem gleichförmig gewesen, auch in der Unwissenheit, da erklärten die zeitgenössischen Väter diese Behauptung ohne weiteres für eine Häresie. So Eulogius, Gregor d. Gr., Joh. von Damascus, Isidor und Sophronius in seinem berühmten Synodalschreiben, welches von der 6. allgemeinen Synode angenommen wurde [2]). — Im einzelnen läßt sich die Lehre der Väter und Theologen auf folgende Puncte zurückführen.

A. Es ist sententia communis, daß Christus schon vor seiner Auferstehung und Verklärung die Gesammtheit der Dinge, die er in der visio schaute, auch noch auf anderm Wege erkannte, und zwar vor allem durch übernatürliche Ein-

1) Egredietur virga de radice Jesse, — et requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus scientiae et pietatis. Is. 11, 2. Plenus gratiae et veritatis. Joh. 1, 14. In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Col. 2, 3.

2) Vgl. Kleutgen, Theologie. III. n. 212.

gießung, *theilweise vielleicht* auch, was einzelne annehmen (vgl. unten n. 3), durch vernünftiges Nachdenken. In diesem letztern Falle würde es sich selbstredend nur um solche Objecte handeln können, die für das *natürliche* menschliche Erkennen überhaupt erreichbar sind.

Diese den Vätern und Theologen gemeinsame Sentenz wird von ihnen in folgender Weise *speculativ* begründet: Für den Intellect (intellectus possibilis) Christi geziemte sich allseitige Vollendung, und zwar einmal mit Rücksicht auf die *hypostatische Union*, dann auch mit Rücksicht auf den Umstand, daß Christus, vom hl. Geiste *ohne Erbsünde empfangen*, den geistigen und leiblichen Defecten enthoben war, welche Folge der Sünde sind. Nun erkannte Christus freilich alles, was ihn betraf, bereits im Spiegel des göttlichen Wesens. Indessen der intellectus possibilis wird in sich selbst durch die unendliche göttliche Wesenheit nicht vervollkommnet, die ihm als Form nicht innewohnen kann, sondern durch endliche, der Natur des Menschengeistes entsprechende und ihm inhärirende Erkenntnißformen. Und die Vollendung des intellectus possibilis Christi bestand folglich darin, daß ihm durch *Eingießung* (bezw. zum Theil durch eigenes Nachdenken) alle Erkenntnißinnewohnte, die er aufzunehmen fähig war, also die Begriffe alles dessen, was wirklich ist [1]).

B. Theodoret im 5. Jahrh. lehrt in seinen nestorianischen Schriften, daß Christo die Stunde des Weltgerichtes nicht von Anfang an geoffenbart worden sei [2]). Aber auch einige andere kirchlichen Schriftsteller, auch einzelne Väter nehmen mit Rücksicht auf Luc. 2, 52 einen wirklichen Fortschritt in dem *übernatürlichen* Wissen Christi an (Ambrosius, Fulgentius) oder drücken sich doch unentschieden aus (Athanasius, Basilius) [3]). Die Väter hatten eben den großen Häresien gegenüber zunächst die christologischen Grundwahrheiten zu vertheidigen. Als aber im unmittelbaren Anschluß

---

1) Ueber diese zweite Erkenntnißweise Christi vgl. S. 3. q. 9. a. 3; — q. 11.

2) Vgl. *Bertram*, Theodoreti Cyrensis Doctrina christologica. Hildesh. 1883. S. 172 ff.

3) Vgl. Kleutgen a. a. O. n. 217.

hieran auch die Detailfragen, z. B. die menschlichen Vollkommenheiten Christi, zur Sprache kamen, war man sofort allgemein überzeugt, und es wurde und blieb sententia communis in der Kirche, daß Christo im Momente der Empfängniß wenigstens alles dasjenige Wissen eingegossen worden sei, welches er, wie z. B. die Stunde des Weltgerichtes, nicht auf dem Wege vernünftigen Nachdenkens, sondern nur durch übernatürliche Eingießung gewinnen konnte. Man argumentirte ganz einfach: Die scientia infusa hat ihren Hauptgrund in der hypostatischen Union, diese aber war mit der Empfängniß selbst gegeben.

Wenn Christus, fügen die Väter hinzu, bei Matth. 24, 36 sage, er kenne die Stunde des Weltgerichtes nicht, so spreche er in seiner Eigenschaft als Lehrer der Menschen; er selbst aber, für seine Person, habe dieselbe recht wohl gewußt, nicht zwar aus, wohl aber in seiner menschlichen Natur (vgl. v. 42 u. 44: ihr wisset die Stunde nicht; vgl. auch Apg. 1, 7) [1].

3. Gegenstand der dritten Erkenntnißweise, der scientia acquisita konnten selbstredend nur rein natürliche Wahrheiten sein, d. h. nur solche, welche Christus, ähnlich jedem anderen Menschen, durch naturgemäße Bethätigung seiner natürlichen Erkenntnißkräfte gewinnen konnte. Freilich waren die Objecte dieser Erkenntniß nicht neu für ihn; vielmehr sind die Theologen darin einig, daß Christus durch dieses natürliche Erkennen nichts lernen konnte, was er nicht schon in höherer Weise von seiner Empfängniß an gewußt hätte. Es handelt sich eben nur um eine neue, dritte Erkenntnißweise, durch welche Christus manches von dem, was er bereits wußte, nun auch noch in echt menschlicher Weise und durch echt menschliche Thätigkeit sich aneignete.

In der näheren Erklärung der scientia acquisita gehen die Ansichten auseinander. — In seinen älteren Werken vertritt der h. Thomas die Meinung, jene Scienz habe sich auf die rein sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung beschränkt, sofern Christus dasjenige, was er innerlich und begrifflich von Anbeginn wußte, nun auch äußerlich, mit leiblichen Augen sich successiv vollziehen sah [2]. In

1) Kleutgen a. a. O. n. 209 ff.

2) Vgl. In 3. Dist. 14. q. 1. a. 3. Sol. 5. und Comp. theol. c. 216 in fine.

derselben Weise urtheilen Alexander von Hales, Bonaventura, Scotus, Suarez. Auch Lugo nimmt für das rein natürliche Wissen des Erlösers eine übernatürliche Eingießung an, aber eine successive, entsprechend den fortschreitenden Jahren.

In der theologischen Summa aber — und seine Schüler folgten ihm — änderte der h. Thomas seine Ansicht und behauptet, auch die Begriffe selbst habe Christus in echt menschlicher Weise, durch eigene, naturgemäße Thätigkeit sich angeeignet. Der Heilige argumentirt: Das begriffebildende Vermögen ist der intellectus agens, der durch Abstraction aus dem Sinnlichen, durch Urtheil und Schluß sich die Begriffe bildet. Und weil sich nun für Christus allseitige Vollkommenheit geziemte, so durfte der int. agens kein todtes Vermögen bleiben, sondern mußte durch naturgemäße Bethätigung die naturgemäße Vollendung finden[1]. — Welche dieser Ansichten die richtigere sei, dürfte sich nicht leicht entscheiden lassen.

4. Auf irgend einen Fortschritt der menschlichen Erkenntniß Christi weist ohne Zweifel das Wort des Evangelisten Lucas hin: Proficiebat sapientia et aetate[2]; doch lauten die Erklärungen der Väter und Theologen verschieden. Sehr viele nehmen an, der angedeutete Fortschritt sei lediglich von der immer vollkommeneren Offenbarung der Weisheit Christi nach außen hin zu verstehen. Andere sind gar der Ansicht, der Fortschritt beziehe sich lediglich auf den mystischen Christus, die Kirche. Am richtigsten dürfte die dritte Ansicht sein, welche diese beiden Erklärungen in der Weise vervollständigt, daß sie zugleich auf jenen Fortschritt des erworbenen Wissens hinweist, von dem soeben Rede war, sei es auf jenen, den der h. Thomas in seinen älteren Werken, oder sei es auf jenen, den er in der theologischen Summa vertritt[3].

---

1) S. 3. q. 9. a. 4; — q. 12. a. 2.

2) Luc. 2, 52.

3) Wenn Schanz in neuester Zeit (zu Luc. 2, 40 und 52) ebenfalls einen wirklichen Fortschritt annimmt, so dürfte auch er über den Gedanken des englischen Lehrers nicht hinausgehen, da er in der Note sich auf ihn bezieht. Zum Ganzen vgl. auch Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi. Würzburg 1873.

§. 40.

Macht und Heiligkeit des menschlichen Willens Christi.

1. In der Untersuchung über die Macht des menschlichen Willens Christi haben wir es nicht mit denjenigen Werken zu thun, die der Erlöser durch seine natürliche, menschliche Macht allein, oder unter dem gleichzeitigen Beistande der geschaffenen, übernatürlichen Gnade verrichtete, sondern mit jenen, die er nur mit Hülfe seiner unendlichen göttlichen Macht auszuführen vermochte, also mit den Wundern der physischen (z. B. Todtenerweckung) und der moralischen Ordnung (z. B. Sündentilgung und Heiligung).

Daß Christus zum Zustandekommen dieser Werke auch durch seine menschliche Natur und durch seinen menschlichen Willen irgendwie mitwirkte und noch mitwirkt, ist Lehre des Dogma's.

Die Kirche erklärt nämlich auf dem Concil von Ephesus, carnem Domini vivificatricem esse, — quia facta est propria Verbi cuncta vivificare valentis; auch Pius VI. spricht der Synode von Pistoja gegenüber von der caro vivifica Christi[1]). — Laut der Darstellung der h. Schrift ferner war Christus bei der Verrichtung seiner Wunder in mancherlei Weise menschlich thätig, bald durch einfache Willenserklärung und mündlichen Befehl[2]), bald durch Handauflegung, Berührung, Anwendung von Speichel u. dgl.[3]). Christi menschliches Thun mußte folglich in irgend einer realen Beziehung zum Zustandekommen jener Werke stehen. Dazu kommt, daß Christus selbst ausdrücklich seinem allerh. Fleisch und Blut die Kraft zuschreibt, Gnade und ewiges Leben zu spenden, also Wunder in der moralischen Ordnung zu wirken[4]). — Auf eben diese Versicherung Christi beziehen sich die Väter und bemerken, wegen seiner Verbindung mit der Gottheit

---

1) Denz. n. 83 u. 1424.

2) Matth. 8, 13. 26. 32; 9, 5; 15, 28; 21, 19; Joh. 4, 50; 11, 43 u. s. w.

3) Matth. 8, 15; Marc. 7, 33; 8, 23; Luc. 4, 40; 6, 19; 8, 46; Joh. 9, 6 u. s. w.

4) Joh. 6, 54 ff.

habe Christi Fleisch wunderwirkende Macht, wie auch das Eisen mit dem Feuer verbunden die Kraft und Wirksamkeit des Feuers annehme [1]).

2. Was aber die Art und Weise anbetrifft, wie die menschliche Natur und der menschliche Wille Christi in jenen Wunderwerken mitthätig waren und sind, so steht von der einen Seite fest, daß jedes höhere Wunder, sofern es schöpferische Wirkung ist, eine unendliche Macht als Ursache voraussetzt, die nur Gott besitzt, und die keinem endlichen Wesen, etwa durch Uebertragung, innewohnen kann [2]). Christi menschliche Macht war folglich aus sich selbst zur Verrichtung jener Werke schlechthin unvermögend. Aber, was sie aus sich selbst nicht leisten konnte, lehren von der anderen Seite Väter und Theologen, das vermochte sie als Organ, als Instrument der göttlichen Willensmacht, indem diese mit der menschlichen Natur und durch sie thätig war. Dabei muß auf den Unterschied des instrumentum separatum et coniunctum aufmerksam gemacht werden. Die menschliche Natur Christi ist kein instr. separatum, wie Nestorius annahm, gleichwie es die Heiligen bei ihren Wundern waren, sondern ein instr. coniunctum, ein Organ, physisch-hypostatisch mit der wunderthätigen Person des Gottessohnes selbst verbunden. Auch ist der menschliche Wille kein todtes Organ, wie manche Monotheleten behaupteten, sondern ein lebendiges, das in naturgemäßer Weise mitwirkt. Christus als Mensch wollte das Wunder und setzte die entsprechende äußere Handlung, Wort oder Werk, oder beides zugleich; und mit der menschlichen verband sich dann in demselben Momente die göttliche Thätigkeit, um das intendirte Werk hervorzubringen.

Manche Theologen, insbesondere Scotus und seine Schule, nehmen dann weiterhin an, der menschliche Wille Christi als Instrument des göttlichen habe bloß einen moralischen Einfluß auf die Wirkung, sofern der menschliche Wille durch sein Thun die göttliche Macht jedesmal

---

1) Vgl. Cyrill, Expl. XII. capitum. Anath. XI. — Joh. Damasc. De fide orth. l. 3. c. 17. — Theophylact zu Joh. 6, 53 ff. 6, 57 ff. Weiteres bei Petavius, l. 10. c. 2.

2) Vgl. Grundz. I. S. 145 f. und S. 2. 2. q. 178. a. 1. ad. 1.

veranlasse, durch ihr unmittelbares Thun die Wirkung zu produciren. Viele andere Theologen aber, insbesondere die Thomisten, nehmen wohl besser eine physische Betheiligung des menschlichen Willens an, in der Weise, daß die göttliche Macht und Thätigkeit mit dem menschlichen Willen und der menschlichen Natur verbunden sind, sie nach Weise eines physischen Organes gleichsam informirend, beseelend und durch sie hindurchwirkend, ähnlich wie die Hand durch Schwert oder Feder, die Seele aber durch die Hand hindurchwirkt und thätig ist[1]).

3. **Gemäß Lehre der h. Schrift ist Christus im eminenten Sinne des Wortes heilig[2]). Und zwar sind es zwei Arten von Gnaden, durch welche er als Mensch heilig war und ist: die Gnade der hypostatischen Union und die heiligmachende Gnade mit ihren Beigaben.**

Daß die Unio eine wirkliche übernatürliche Gnade ist, über allen Ansprüchen und Verdiensten jedweden Geschöpfes schlechthin erhaben, ist selbstverständlich. Denn wenn schon die heiligmachende Gnade, durch welche der Mensch Adoptivkind Gottes wird, Gnade im strengsten Sinne ist, dann gilt dieses um so mehr von der Unio, durch welche eine menschliche Natur mit dem Sohne Gottes so verbunden ist, daß dieser Mensch in Wahrheit Gottes natürlicher Sohn heißt und ist. — Christus konnte also diese Gnade in keiner Weise verdienen, schon deßhalb nicht, weil er vor der Unio als Mensch nicht da war. Und wäre er dagewesen, so würde ihm das Princip des übernatürlichen Verdienstes, die heiligmachende Gnade gefehlt haben, die durch die Menschwerdung ja erst verdient werden sollte. Und selbst wenn Gott dieser menschlichen Person aus reiner Freigebigkeit die Gnade geschenkt hätte, so hätte sie die Unio doch nicht im strengen Sinne verdienen können, da nur die selige Anschauung, nicht aber die specifisch höhere Gnade der Union zu den mit Hülfe der Gnade erworbenen Verdiensten in Verhältniß steht. Aus diesem Grunde konnten auch die alttestamentlichen Gerechten die Menschwerdung zwar de congruo, nicht aber de condigno verdienen[3]).

---

1) Vgl. Scheeben, III. n. 1108 ff. und v. Schäzler, a. a. O. S. 371 ff.

2) Sanctus sanctorum. Dan. 9, 24. Vgl. Ps. 44, 8. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Luc. 1, 35.

3) Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos et misit Filium suum. I Joh. 4, 10. Vgl. Tit. 3, 4 ff., auch den h. Thomas, S. 3. q. 2. a. 10 u. 11.

Daß aber durch die Gnade der Union, und zwar gerade durch sie, in der That Heiligung, die denkbar vollkommenste Heiligung des Menschen Christus gegeben sei, ist sententia communis der Theologen. Die Heiligkeit schließt nämlich wesentlich drei Momente in sich: Vereinigung mit Gott, Aehnlichkeit mit ihm und Freiheit von der Sünde; alles dieses aber ist mit der Unio gegeben, sei es unmittelbar, oder sei es als Folge.

a) Was die Vereinigung mit Gott betrifft, so verbindet freilich auch die heiligmachende Gnade mit ihm, aber diese Vereinigung ist wesentlich nur eine moralische. Die Vereinigung aber, welche die Union begründet, ist unvergleichlich höher, sie ist die denkbar höchste und vollkommenste, die physisch-hypostatische. Und wie die Heiligkeit des Sohnes Gottes, so ist folglich auch die Heiligkeit des Menschen Christus im Unterschiede von der unserigen eine substantielle und wesenhafte. Denn was formell uns heiligt, die heiligmachende Gnade, ist ein bloßes Accidenz; dasjenige aber, wodurch der Mensch Christus, wenigstens in erster Linie, formell heilig ist, ist die göttliche Person, welche die Heiligkeit selbst, deren Heiligkeit Substanz, Natur ist. — Auch insofern ist Christi Heiligkeit eine wesenhafte, als durch die Vereinigung mit dem heiligen Gottessohne in der menschlichen Natur Christi etwas ersetzt wird, was der menschlichen Wesenheit naturgemäß zukommt, nämlich die Subsistenz. — Auf diese erhabene, hochheilige Vereinigung, bemerken die Väter, weise die h. Schrift hin, wenn sie von einer Salbung Christi rede und wenn sie ihn per eminentiam Messias, den Gesalbten nenne[1]). Denn in der hypostatischen Union sei die menschliche Natur Christi mit der Gottheit selbst gesalbt, geheiligt worden[2]); und insofern sei

---

1) Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me. Js. 61, 1. Vgl. Ps. 2, 2; 44, 8; Apg. 4, 26 f.; 10, 38.

2) Ista anima (Christi) oleo laetitiae, i. e. Verbo Deo iungitur. Origenes, De princ. l. 2. c. 6. — Χρίσας τὴν ἀνθρωπότητα τῇ θεότητι. Gregor Naz. Or. 10; vgl. Joh. Damascenus, De fide orth. l. 3. c. 3. — Σάρξ — ἀνακραθεῖσα θεότητι. Theophylact zu Joh. 6, 53 ff. — Ipse Filius hominis sanctificatus est, — quia una persona facta est Verbum et homo. Augustinus In Joh. tr. 108.

die Heiligkeit Christi Natur, nicht aber etwas Erworbenes und Mitgetheiltes, wie bei anderen Heiligen[1]).

b) Unmittelbar durch die Gnade der hypostatischen Union war nun übrigens die menschliche Natur Christi in sich selbst noch keineswegs verändert worden; Christi Seele besaß in sich selbst noch nicht jene übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott, welche das zweite Moment der Heiligkeit ist. Sie empfing dieselbe aber, und zwar auf Grund der Unio und als unmittelbare Folge derselben, durch die zweite der vorhin erwähnten Gnaden, durch die heiligmachende und die mit ihr verbundenen Gnaden.

Das Dasein der heiligmachenden Gnade in der Seele Christi ist in dem Grade sententia certa et communis, daß die gegentheilige Behauptung mindestens temerär sein würde. — Unter Hinweis auf die h. Schrift[2]) entwickeln Väter und Theologen folgende Congruenzgründe: Da die Seele Christi durch die hypostatische Union Gott so unvergleichlich nahe stand, so geziemte es sich für sie, von Anfang an in ihrem ganzen Sein übernatürlich verklärt und vergöttlicht zu sein; es geziemte sich überdies für sie, auch in ihrer Thätigkeit Gott ähnlich zu sein und eine wahrhaft übernatürliche Wirksamkeit zu besitzen. Es geziemte sich folglich für die Seele Christi der Besitz der heiligmachenden Gnade, der Gaben des h. Geistes, der eingegossenen Tugenden, wie auch der Charismen, insbesondere der Prophezie und der Wundermacht. — Dazu kommt noch, daß Christus der Menschheit jene Gnaden und Gaben sowohl verdienen, als auch spenden sollte. Billig also, daß er dasjenige selbst besaß, was er anderen verdienen und spenden sollte.

---

1) Plane apparebat, quod Christus magna puritate et iustitia incomparabili Joanni antecelleret, quia in Joanne quidem erat opus et labor iustitiae, in Christo autem natura. Dionysius Alex., Ep. ad. Paul. Samos. Vgl. Magna bibl. patr. Köln 1618. T. 3. S. 69. Weiteres bei Petavius, l. 11. c. 5 ff. und Thomassin l. 6.

2) Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Is. 11, 2 f. — Plenus gratiae et veritatis. Joh. 1, 14 u. 16. — In omnibus ipse (Filius) primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare. Col. 1, 18 f. Vgl. Joh. 15, 10; Apg. 10, 38.

Rücksichtlich der eingegossenen Tugenden ist freilich die Einschränkung zu machen, daß Christus nur diejenigen besaß, die mit seiner Vollkommenheit vereinbar waren. Er besaß also nicht die Tugend des Glaubens, da er ja comprehensor war; die Hoffnung aber nur in beschränkter Weise, nur mit Rücksicht auf diejenigen Güter, die ihm als viator noch fehlten (z. B. die Verklärung des Leibes); von den sittlichen Tugenden besaß er die Tugend der Buße nicht, auch nicht die Tugend der Temperanz zur Regelung unordentlicher Triebe[1]).

Im Anschluß an die eben angeführten Schrifttexte und Congruenzgründe lehren die Theologen weiterhin, daß Christus die ganze Fülle der Gnaden, d. h. daß er mehr Gnaden empfangen habe, als irgend ein anderes Geschöpf, und zwar ein solches Maß, daß weder er selbst, noch auch ein anderes Geschöpf in der bestehenden Welt- und Gnadenordnung eines größeren Maßes fähig war. Und insofern kann man die Gnade Christi in gewissem Sinne unendlich groß nennen, wie man das Wissen eines Menschen unendlich groß nennen würde, der alles hier auf Erden mögliche Wissen in sich vereinigte. Und weil die Union der eigentliche Grund der Begnadigung ist, so trat die letztere zugleich mit der ersteren ein, so daß die Gnade bloß dem Gedanken, nicht aber der Zeit nach nachfolgte[2]).

Nun heißt es freilich auch von Maria und Stephanus, sie seien voll der Gnade gewesen[3]). Indessen voll von Gnade in gewissem Sinne ist derjenige, der ein seinem Berufe und seiner Stellung entsprechendes reiches Maß von Gnade besitzt, obgleich er an sich eines noch höheren Maßes fähig ist, und obgleich vielleicht andere thatsächlich ein noch höheres Maß besitzen. Und in diesem Sinne waren Maria und Stephanus voll von Gnade. Voll von Gnade schlechthin ist aber derjenige, der mehr Gnade besitzt, als irgend ein anderes Geschöpf, so zwar, daß weder er, noch irgend ein anderes Wesen in der bestehenden Ordnung der Dinge eines noch höheren Maßes fähig ist. Und dieses gilt allein von Christus[4]).

Mit diesem Gnadenstande hängt dann jene hervorragende Würde Christi zusammen, die man gratia capitis nennt. — Das Haupt am menschlichen Leibe, erläutert der h. Thomas,

1) S. 3. q. 7. a. 1—8.
2) S. l. c. a. 9 ff.
3) Luc. 1, 28; Apg. 6, 8.
4) S. l. c. a. 10.

ist der Ordnung nach das erste und oberste Glied; es ist ferner das vollkommenste Glied; es ist endlich dasjenige Glied, von welchem alle anderen Kraft, Bewegung und Leitung empfangen. Was nun das Haupt am menschlichen Leibe, das ist, wie auch die h. Schrift versichert, der Mensch Christus am mystischen Leibe der Kirche. Denn durch die Gnade der Union steht er von allen Gliedern der Kirche am höchsten und Gott am nächsten; durch eben diese Gnade und durch die Fülle der übrigen ist er zugleich das vollkommenste Glied; endlich empfangen alle anderen Glieder von ihm Leben, Kraft, Thätigkeit, Führung und Leitung vermöge der Gnade, die er ihnen verdiente und die er ihnen spendet [1]).

Gemäß Lehre des Apostels und aus denselben theologischen Gründen ist Christus das Haupt der gesammten Menschheit, und gehören alle Menschen als Glieder seinem mystischen Leibe an, wenn auch in verschiedener Weise. Die Einen sind Glieder Christi dem Acte nach, sei es per gloriam, oder per caritatem viae, oder per solam fidem; die Anderen sind es nur der Potenz nach, welche Potenz später bei den Einen zum Acte wird, bei den Anderen aber nicht [2]).

Wiederum aus denselben theologischen Gründen und gemäß dem Zeugnisse der h. Schrift ist Christus auch das Haupt der Engel. Denn sei es auch, daß die Engel die Substanz ihrer Gnade und Seligkeit Christo nicht verdanken, so steht doch Christus wegen der Union und seiner Gnadenfülle hoch über ihnen allen; ihm verdanken sie wenigstens einen accidentellen Zuwachs ihrer Seligkeit, die Wonne nämlich an dem Werke und an den Früchten der Erlösung; endlich ist Christus es, der sie regiert und lenkt [3]).

---

1) Q. 8. a. 1. — Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare. Col. 1, 18 f. — Et de plenitudine eius nos omnes accepimus. Joh. 1, 16.

2) S. l. c. a. 3. — Speramus in Deum vivum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium. I Tim. 4, 10. Vgl. Eph. 1, 20 ff.

3) S. l. a. c. 4; — q. 59. a. 6. — Qui est caput omnis principatus et potestatis. Col. 2, 10. Vgl. Eph. 1, 20 ff.; Phil. 2, 9 ff.; Matth. 4, 11. — Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam

§. 41.

Fortsetzung. — Sündenlosigkeit und sittliche Freiheit Christi.

1. Nach katholischem Dogma eignete Christo auch das dritte Moment der Heiligkeit, nicht bloß Sündenlosigkeit, sondern absolute Sündenunfähigkeit.

a) Das Concil von Ephesus lehrt, Christus habe gar keine Sünde gekannt und habe deßwegen für sich selbst keines Sühnopfers bedurft[1]; das von Chalcedon sagt von ihm, er sei uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen[2]; die sechste allgemeine Synode aber weist auf die Vergöttlichung des menschlichen Willens hin, durch welche er dem göttlichen ganz conform war[3]. Die Freiheit Christi von der Erbsünde, die in diesen Sätzen nur einschließlich gelehrt wird, hebt das Florentinum ausdrücklich hervor[4].

b) Die vollkommene Sündenlosigkeit, d. h. die Freiheit Christi von ererbter und persönlicher Sünde, lehrt die h. Schrift dadurch, daß sie schlechthin jede Sünde von ihm ausschließt und ihn schlechthin unbefleckt und rein nennt[5]. Speciell auf die Freiheit von der Erbsünde weist der Engel Gabriel hin, indem er den

---

agente. Luc. 15, 10. — Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capient salutis? Hebr. 1, 14.

1) Non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit. Denzinger, n. 82.

2) Nobis similem per omnia absque peccato. Denzinger, n. 134.

3) Praedicamus — duas naturales voluntates non contrarias, — sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati. — Nam illius velle — non est contrarium Deo, deificatum totum. Denzinger, n. 238.

4) Sine peccato conceptus. Denzinger, n. 602.

5) Tentatus per omnia pro similitudine absque peccato. Hebr. 4, 15. Peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius. I Petr. 2, 22. Non noverat peccatum. II Cor. 5, 21. Vgl. Joh. 8, 29 u. 46. — Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus. Hebr. 7, 26. Agnus immaculatus et incontaminatus. I Petr. 1, 19.

von Maria Empfangenen und Geborenen schlechtweg heilig nennt[1]). Die h. Schrift betont die Sündenlosigkeit Christi so emphatisch, daß sie gleichzeitig den Gedanken an absolute Sündenunfähigkeit hinlänglich nahelegt.

c) Die Väter setzen die Freiheit Christi von der Erbsünde und der Begierlichkeit vielfach ohne weiteres voraus, und leiten dann die Abwesenheit und Unmöglichkeit auch der persönlichen Sünde zum Theil eben aus der Abwesenheit der Erbsünde her, vor allem aber aus der Gnadenfülle Christi und namentlich aus der Gnade der hypostatischen Union. — Christus, bemerken sie, habe nicht sündigen können, weil seine menschliche Natur von der Gottheit durchglüht gewesen, wie das Eisen oder die Kohle vom Feuer[2]); von ihr getränkt, wie die Wolle vom Purpur[3]); von ihr erfüllt, wie die Lilie vom Wohlgeruch oder das Gefäß vom duftenden Oel[4]); Christus habe nicht sündigen können, weil Gott nicht sündigen könne[5]).

d) Auf speculativem Wege ergibt sich die Freiheit Christi von der Erbsünde schon daraus, daß der Erlöser seiner menschlichen Natur nach vom h. Geiste empfangen war. Für die Sündenlosigkeit und Sündenunfähigkeit überhaupt sprechen folgende Gründe: Christus konnte erstens nicht sündigen wegen der Gnadenfülle, die seiner Seele innewohnte. Denn wenn schon bei Maria die plenitudo gratiae das donum confirmationis in bono in sich schloß, dann war dieses bei Christus erst recht der Fall. Christus konnte zweitens nicht sündigen, weil seine Seele die selige Anschauung besaß, die keine Sünde mehr zuläßt. Aber auch von allem diesem abgesehen war

---

1) Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Luc. 1, 35.

2) Origenes, De princ. l. 2. c. 6; Cyrill, Schol. de inc. c. 9; Theophylact zu Joh. 6, 57 ff.

3) Cyrill, Dial. de incarn. (Migne, T. 75. S. 1214) und De recta fide ad Theod. c. 20.

4) Origenes a. a. O. Cyrill, Schol. c. 10.

5) Nisi enim fuisset Christus idem, qui erat Deus Verbum, non poterat esse alienus a potestate peccandi. Nemo enim est, qui peccare non possit, nisi unus Christus, sicut et Pater Christi et Spiritus sanctus. Dionys v. Alex. Ep. ad Paul. Samos. in der Magna bibl. patr. (Köln 1618.) T. 3. S. 70. Weiteres bei Petavius, l. 11. c. 10 ff. und Thomassin, l. 5. c. 10 ff.

Christus drittens vor allem deßwegen absolut sündenunfähig, weil vermöge der hypostatischen Union der Mensch Christus kein anderer, als der Logos selber war, dem die menschliche Natur mit ihrer Thätigkeit angehörte[1]). Jede Sünde würde somit dem principium quod, dem Logos selbst zur Last gefallen sein. Gesetzt also auch, die menschliche Natur als solche hätte, da sie ihren eigenen freien Willen besaß, Sündhaftes begehren können, so hätte der Inhaber der Natur, der Logos, es niemals zugeben dürfen; er hätte es durch ganz specielle Leitung seiner Weisheit und Gnade verhindern müssen, ähnlich wie wir verpflichtet sind, mit unserem höheren Willen die niederen Triebe zu beherrschen[2]).

2. Christus war zwar nicht frei von Leidenschaften (passiones) im weiteren Sinne, d. h. von affectiones appetitus sensitivi (Freude, Trauer, Hunger u. s. w.), wohl aber von unordentlichen Leidenschaften. Die unserem Begehren anhaftende dreifache Unordnung[3]) war von Christus gänzlich ausgeschlossen, mit anderen Worten: die böse Begierlichkeit (concupiscentia prava, fomes peccati) war nicht etwa durch Gnade und göttliche Vorsehung bloß gebunden, sie war überhaupt nicht in ihm.

Diese Freiheit Christi von unordentlicher Begierde ist katholisches Dogma, denn die 5. allgemeine Synode verwirft die gegentheilige Lehre der Nestorianer ausdrücklich[4]), und die unmittelbar folgende erklärt, daß alles menschliche Wollen und Begehren Christi sich mit dem göttlichen Willen stets in vollster Harmonie befunden habe[5]).

---

1) Wenn Scotus und seine Schule, in neuerer Zeit Günther, gerade diesen letzten Grund nicht gelten ließen, so hängt das mit ihrer theils schiefen, theils geradezu nestorianisirenden Auffassung der Einheit Christi zusammen. Vgl. Kleutgen, Theol. III. n. 48 ff.; Scheeben, II. 2. n. 411 ff.

2) Vgl. den h. Thomas, in 3. Dist. 12. q. 2. a. 1; — S. 3. q. 15. a. 1. Kleutgen, III. n. 250 ff.; Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. München 1883.

3) Vgl. oben S. 51 f.

4) Si quis defendit Theodorum impiissimum Mopsuestenum, qui dixit, alium esse Deum Verbum et alium Christum, et passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum — a. s. Denz. n. 183.

5) Vgl. den Wortlaut oben S. 177.

Alles dasjenige, was die Sünde in Christus unmöglich machte: die Unio, die selige Anschauung, die Fülle der Gnade, die Freiheit von der Erbsünde, schloß auch jedwede unordentliche Regung von ihm aus. Dazu kommt, daß es sich für Christus wegen seiner erhabenen Würde und Heiligkeit geziemte, überhaupt von allen jenen Defecten frei zu sein, die dem Zustande der gefallenen und reinen Natur eigenthümlich sind. Und wenn er also einzelne derselben dennoch annahm, so konnten es nur solche sein, welche für die Zwecke der Genugthuung und Erlösung irgendwie dienlich waren. Nun wäre aber das Dasein unordentlicher Begierde für die gesammte genugthuende und sittliche Thätigkeit Christi keineswegs dienlich, sondern im Gegentheil störend und hinderlich gewesen. Und folglich hat Christus gerade diesen Defect am allerwenigsten angenommen.

Christus beherrschte demnach ganz vollkommen sein niederes Begehren, so daß es erstens hinsichtlich des Zeitpunctes seines Auftretens und zweitens rücksichtlich seiner Dauer und Stärke vollständig der Herrschaft und Leitung seiner Vernunft unterstand. Es war in seiner Macht, bemerkt der h. Augustin im Anschluß an Joh. 11, 33[1]), so oder so, oder gar nicht bewegt zu werden[2]). Selbst diejenigen Bewegungen, welche mit physischer Nothwendigkeit eintreten (Hunger, Durst, Schlaf), waren nach der Darstellung der h. Schrift in der Gewalt Christi, nicht freilich kraft seines menschlichen, sondern seines göttlichen Willens. Endlich drittens hatte selbstredend Christi niederes Begehren niemals etwas zum Gegenstande, was in sich böse war, und konnte also insofern auf den höheren Willen auch keinen versuchlichen Einfluß ausüben[3]). — Eine innerliche Versuchung Christi war deßwegen ganz unmöglich; möglich war nur eine äußere, die sog. suggestio, sofern Christus es zulassen

1) Jesus ergo — infremuit spiritu et turbavit seipsum.

2) In illius potestate erat, sic vel sic affici, vel non affici. In Joh. tr. 49. n. 18.

3) Der h. Augustinus sagt: Quisquis credit, carnem Christi contra spiritum concupisse, anathema sit. — Quidquid concupivit, licuit; quidquid non licuit, non concupivit. C. Julian. op. imperf. l. 4. n. 47 u. 58.

konnte, daß Teufel und böse Menschen ihm Sündhaftes zumutheten; die innere delectatio aber, erst recht der consensus, waren ausgeschlossen [1]).

Die Todesangst Christi, das Widerstreben seiner menschlichen Natur gegen Leiden und Tod, war keine Aeußerung unordentlichen Begehrens. Denn das Object dieses Begehrens (des appetitus sensitivus und der voluntas naturalis) war etwas durchaus Gutes: körperliches Wohlergehen und die Erhaltung des Lebens, also Dinge, welche die menschliche Natur nach Gottes eigener, weisen Einrichtung mit physischer Nothwendigkeit erstrebt. Nun wollte freilich der Vater Christi Leiden und Sterben. Indessen den Tod nach Gottes Willen als Mittel zu höheren Zwecken zu wollen und zu wählen, ist Sache des freien Willens (der voluntas rationis). Christi freier Wille aber, mit dem göttlichen stets in vollstem Einklang und von dem Widerstreben des niederen Theiles völlig unberührt und unversucht, wollte den Tod schlechthin, ohne Zögern und Schwanken. Außerdem war auch der Eintritt jener Todesfurcht der Vernunft Christi weder zuvorgekommen, noch auch hinsichtlich ihrer Stärke und Dauer der Leitung derselben entzogen. Christus hätte sie zügeln und kraft seines göttlichen Willens vollständig zurückhalten können. Aber in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen wollte er die ganze Bitterkeit der Todesangst verkosten. — Alles dasjenige also, was sonst das Begehren unordentlich macht, war von dem Leidenskampfe Christi gänzlich ausgeschlossen [2]).

3. Die vollkommene Sündenunfähigkeit Christi legt die Frage nach seiner sittlichen Freiheit nahe. Gemäß Lehre des Dogma's war Christus thatsächlich im Besitz derselben.

a) Das sechste allgemeine Concil schreibt Christo duas naturales voluntates et operationes zu und betont die humana voluntas non perempta ausdrücklich [3]). Nun ist aber die Wahlfreiheit dem menschlichen Willen wesentlich. — Auch die h. Schrift lehrt, daß Christus überhaupt und namentlich in seinem

1) Vgl. S. 3. q. 15. a. 2. — Kleutgen, III. n. 266 ff.; Rappenhöner, Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseldorf 1878. S. 79 ff.

2) Vgl. S. 3. q. 18. a. 5 u. 6.

3) Denzinger, n. 238.

Leiden und Sterben frei gewesen sei[1]). — Dazu kommen die von Vätern und Theologen entwickelten theologischen Gründe: Christus hat erstens nach dem Dogma eine vollkommene menschliche Natur angenommen; nun aber ist die Freiheit ein wesentlicher Bestandtheil dieser Natur. Zweitens: Christus hat einerseits Verdienst erworben[2]) und andererseits stellt er sich selbst als ein Vorbild der Tugend hin[3]). Nun aber ist die sittliche Freiheit wesentliche Voraussetzung sowohl des Verdienstes, als auch der Tugend[4]).

Der Umstand, daß die menschliche Natur im Logos subsistirte, schließt ihre Freiheit durchaus nicht aus. Denn die Subsistenz ist lediglich eine Seinsweise, welche die menschliche Natur im Logos besitzt. Die eigenthümliche Thätigkeit der menschlichen Natur aber, mochte sie auch unter der ganz speciellen Leitung der göttlichen Person stehen, blieb unangetastet. Nur insofern ist der Logos das principium quod (agit), und nur insofern handelt er durch die menschliche Natur, als er, der Eigenthümer der Natur, auch Eigenthümer dessen ist, was diese Natur thut und leidet.

Auch die in der Unio gründende vollkommene Impeccabilität Christi ist mit vollkommenster sittlicher Freiheit sehr wohl vereinbar. Denn die Möglichkeit der Sünde gehört gar nicht zum Wesen der Freiheit, sondern ist ein unserem Wahlvermögen anhaftender Defect. Mochte also Christus auch in der Meidung der Sünde seine Freiheit nicht bethätigen können, so blieb ihm doch in der Uebung des Guten ein unermeßliches Gebiet freiheitlichen und verdienstlichen Wirkens. Christus konnte zwar nur Gutes thun; aber, da die göttlichen Gebote durchweg nur im allgemeinen zum Guten verpflichten, so stand der einzelne gute Act in seiner Freiheit. Er konnte einen bestimmten guten Act setzen

---

1) Oblatus est, quia ipse voluit. Is. 53, 7. Nemo tollit eam (animam meam) a me, sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Joh. 10, 18. Vgl. Matth. 26, 53.

2) Obediens usque ad mortem, — propter quod et Deus exaltavit illum. Phil. 2, 8 f.

3) Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Matth. 11, 29. Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. Joh. 13, 15.

4) Vgl. den h. Thomas 4. c. gent. c. 36.

oder nicht setzen; er konnte diesen oder jenen setzen; er konnte dem einzelnen Acte diesen oder jenen Grad von Vollkommenheit geben. Vor allem konnte Christus auf dem Gebiete des Räthlichen seine Freiheit im reichsten Maße bethätigen.

b) Eine specielle Schwierigkeit erhebt sich mit Rücksicht auf das Leiden und Sterben Christi, durch welches nach der Glaubenslehre das genugthuende Verdienst des Erlösers seinen Abschluß und seine Vollendung fand. Die h. Schrift feiert nämlich den Tod Christi als eine That des Gehorsams; und da nun ein Ungehorsam bei Christus schlechthin unmöglich war, so scheint dem Tode Christi die Freiheit und folglich auch die Verdienstlichkeit zu fehlen. — Von den mancherlei Lösungen der Theologen bringen wir nur die belangreichsten.

Einzelne derselben nehmen an, Christus habe allerdings, wie die Schrift zu lehren scheine, einen eigentlichen Befehl zu sterben, vom Vater erhalten; aber er habe denselben erst dann erhalten, nachdem er zuvor seine Bereitwilligkeit zum Tode dem Vater erklärt hatte. Darum sei die Nothwendigkeit zu sterben eine von Christus selbst frei übernommene gewesen. — Indessen gefällt diese Lösung manchen Theologen deßhalb weniger, weil, nachdem Christus seine volle Bereitwilligkeit erklärt, die Annahme eines eigentlichen Befehles überflüssig erscheint.

Viele, namentlich ältere Theologen nehmen ebenfalls einen eigentlichen Befehl an; aber dieser Befehl, fügen sie hinzu, habe Christus nur im allgemeinen zum Tode verpflichtet, ohne aber Zeit, Ort und Umstände festzusetzen. Und so sei Christus mit Freiheit gestorben, weil er damals, als er starb, dazu nicht genöthigt und verpflichtet war. Ueberdies sei die Pflicht zu sterben, ergänzen Lugo u. a., keine unbedingte, sondern, wie die h. Schrift anzudeuten scheine, nur eine bedingte gewesen[1]. Sobald Christus es gewünscht hätte, würde der Vater irgend eine andere, leichtere Weise der Erlösung gutgeheißen haben.

Zahlreiche, insbesondere neuere Theologen (Salmeron, Petavius, Pallavicinus, Franzelin, Kleutgen) nehmen an, nicht zwar der

1) An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum? Matth. 26, 53.

Befehl, die Menschen überhaupt zu erlösen, wohl aber der Befehl, dieses durch Leiden und Sterben zu thun, sei gar kein eigentlicher Befehl, sondern bloß ein Wunsch und Rath des Vaters gewesen; und Christus habe mithin Freiheit gehabt, durch blutigen Tod oder auf mannigfache andere Weise das Werk der Erlösung zu vollbringen. Freilich redet die h. Schrift von einem mandatum [1]; indessen braucht dieses Wort keineswegs im strengsten Sinne genommen zu werden. Und wenn andere Stellen die Erhöhung Christi seinem Gehorsam zuschreiben [2], so zeigt ja der Erlöser gerade darin den vollkommensten Gehorsam, daß er sogar einem bloßen Wunsche des Vaters bereitwillig entspricht.

Aber war nicht schon der bloße Wunsch des Vaters in einer Weise bestimmend für Christus, daß seine Freiheit dadurch beeinträchtigt wurde? — Zudem hatte der Vater von Ewigkeit her alle Einzelheiten des Leidens und Sterbens seines Sohnes vorausgesehen und mit aller Bestimmtheit durch die Propheten vorausgesagt. — Allerdings war die Heiligkeit Christi so groß, daß er thatsächlich, unfehlbar gewiß, auch schon den bloßen Wunsch des Vaters erfüllte. Indessen der göttliche Wunsch nöthigte ihn nicht, Christus konnte auch anders wählen, und so blieb sein Handeln frei und verdienstlich. Auch eine Mutter thut im Zuge der Mutterliebe unfehlbar gewiß mancherlei für ihr Kind; aber genöthigt ist sie nicht, sie kann auch das Gegentheil thun; ihr Handeln bleibt frei und dankeswürdig. — Die Voraussicht des Vaters aber und die Weissagungen der Propheten beeinträchtigten die freie Thätigkeit Christi ebensowenig. Christus erkannte eben, daß der Vater nur das vorausgesehen und vorausgesagt, was von Anfang an der eigensten und freiesten Entscheidung seines menschlichen Willens entsprach [3].

---

1) Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. Surgite, eamus hinc. Joh. 14, 31. Vgl. 10, 18.

2) Obediens usque ad mortem, — propter quod et Deus exaltavit illum. Phil. 2, 8. Vgl. Röm. 5, 19; Hebr. 10, 7.

3) Vgl. Kleutgen, III. n. 433 ff. und Scheeben, III. n. 1010 ff.

§. 42.

Die von Christus übernommenen Unvollkommenheiten; Vereinbarkeit des Leidens mit der seligen Anschauung.

1. Es handelt sich hier nicht um jene Mängel, welche der menschlichen Natur wesentlich (Endlichkeit, Zeitlichkeit), sondern um solche, die ihr zwar natürlich, aber nicht wesentlich sind und die folglich salva natura hominis durch göttliche Gnade aufgehoben werden können und im Paradiese bis zu einem gewissen Grade thatsächlich aufgehoben waren. Diese Unvollkommenheiten sind zum Theil allgemeine, jedem Menschen anhaftende, und zwar theils intellectuelle (Schwäche des Verstandes), theils moralische (Concupiscenz), theils leiblich-physische (Hunger, Durst, Leidensfähigkeit, Sterblichkeit). Zum Theil sind es specielle Unvollkommenheiten, die nicht in der allgemeinen Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern in speciellen, zufälligen Ursachen ihren Grund haben (Krankheiten der Seele und des Leibes).

a) Von den speciellen Unvollkommenheiten war Christus selbstverständlich frei. Dieselben haben ihren Grund, bemerkt der h. Thomas, entweder in der Schuld des Menschen selbst, oder in einem Fehler der zeugenden Natur. Nun aber war Christus vom h. Geiste empfangen; er selbst aber, bei seiner Weisheit und Heiligkeit, konnte nichts thun, was seinem leiblichen und geistigen Wohlbefinden nachtheilig gewesen wäre. Auch auf eine specielle göttliche Vorsehung muß hingewiesen werden[1]).

b) Auch von den allgemeinen Unvollkommenheiten war Christus rechtlich frei. Denn wenn Adam vor seinem Falle frei von ihnen war, dann geziemte sich derselbe Vorzug für Christus sicherlich, einmal wegen der hypostatischen Union, dann auch wegen seiner wunderbaren Geburt, die ihn außerhalb des sündigen Geschlechtes stellte. Nur insofern unterlag Christus jenen Mängeln, als er sie, im Interesse seiner Mission, freiwillig übernehmen wollte. — Was also zunächst die intellectuellen und moralischen Unvollkommenheiten anbetrifft, so hat Christus dieselben thatsächlich nicht angenommen, da ihr Dasein den Zwecken der Menschwerdung keineswegs förderlich, sondern hinderlich

1) S. 3. q. 14. a. 4.

gewesen wäre. Dem Dogma zufolge war der Erlöser voll Weisheit und schlechthin frei von unordentlicher Begierde[1]).

Anders verhält es sich mit den leiblich-physischen Mängeln. Rechtlich freilich war der Herr aus den angegebenen Gründen auch von ihnen frei. Dazu kommt der weitere Umstand, daß Christo, da seine Seele von Anfang an in der Glorie war, schon hier auf Erden auch eine glorificirte Leiblichkeit gebührte, die alle jene Mängel ausschließt. Thatsächlich aber, so lehrt das Dogma, hat der Erlöser gerade diese Unvollkommenheiten angenommen. Passus, mortuus est, lehren schon die alten Symbola. So auch die h. Schrift durch ihre Darstellung der Leidensgeschichte und durch anderweitige Aussprüche[2]). So endlich die h. Väter in ihrer Polemik gegen die gnostischen Doketen und gegen den Monophysiten Julian von Halicarnaß und seine Anhänger, die Phantasiasten oder Aphthardoketen[3]). — Die der Seele Christi innewohnende Glorie blieb also auf die Seele beschränkt, ohne auf die Leiblichkeit einen Einfluß auszuüben[4]); und so übernahm Christus jene Mängel freiwillig, in Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Er that es einmal, um für unsere Sünden leiden und büßen zu können; dann, um uns den Glauben an seine wahre Menschwerdung zu erleichtern; endlich, um uns ein Beispiel zu geben, wie wir den Leiden und dem Tode gegenüber uns zu verhalten haben[5]).

2. Mit der Fülle der Seligkeit, welche Christus in der visio beatifica genoß, scheint nun übrigens eine Schmerzempfindung ganz unvereinbar zu sein. Melchior Canus und einige andere Theologen nehmen deßwegen an, Christus sei

1) S. l. c. a. 1 u. 4; — q. 15. a. 3. Vgl. oben S. 162 ff. u. S. 179.

2) Vidimus eum, — virum dolorum et scientem infirmitatem. — Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit. — — Is. 53, 2 ff. Vgl. Hebr. 2, 17 f. u. 4, 15.

3) Daß auch der h. Hilarius, nicht freilich Clemens von Alexandrien, in dieser Beziehung correct gedacht hat, läßt sich zeigen. Vgl. Hurter, Comp. II. n. 487. 8. Aufl. und Rappenhöner a. a. O. S. 97 ff.

4) Von dieser Beschränkung der Glorie abgesehen, bedurfte es eines anderen Wunders nicht, um Christus leidensfähig zu machen; er war dieses einfach durch die Beschaffenheit seiner menschlichen Natur.

5) Vgl. S. 3. q. 14. a. 1; — q. 46. a. 8.

zwar stets in der visio gewesen, aber specielles göttliches Eingreifen habe die mit der visio verbundene Seligkeit während der Leidenstage suspendirt. Indessen die sententia communis der Väter und Theologen läßt mit Rücksicht auf Joh. 15, 11 und Hohel. 3, 11 diese Erklärung nicht gelten, und findet in der hohen Wonne, welche beide Schriftstellen Christo gerade während seines bittersten Leidens zuschreiben, einen Hinweis auf die ununterbrochene Dauer der aus der visio quellenden Seligkeit [1]). Dasselbe gibt auch die Kirche in ihren Tageszeiten zu verstehen [2]).

Um die Vereinbarkeit des Leidens mit der seligen Anschauung darzuthun, unterscheiden wir die Schmerzen, die Christus seinem Leibe, und diejenigen, die er seiner Seele nach erduldete.

a) Was die ersteren Leiden anbetrifft, so ist es allerdings wahr, daß die intensive Betrachtung einer Wahrheit, zumal der höheren, göttlichen Wahrheit den Menschen nicht selten unempfindlich für dasjenige macht, was in seiner Leiblichkeit geschieht. Der Grund liegt einfach darin, weil das Object der Anschauung die ganze Kraft und Aufmerksamkeit des Geistes gänzlich absorbirt. Daß nun Christo durch göttliches Zuthun hinlängliche Kraft gegeben werden konnte, auch inmitten seiner Seligkeit seiner leiblichen Zustände bewußt zu werden, begreift sich leicht.

b) Daß Christus nicht selten auch von eigentlichen Seelenleiden ergriffen worden sei, ist eine von der h. Schrift bezeugte Thatsache [3]). Und es fragt sich also jetzt, wie in denselben höheren Vermögen (Vernunft und Wille) gleichzeitig Wonne und Schmerz entstehen und zugleich bestehen konnten. — Damit dieses möglich sei, ist einerseits erforderlich, daß zwei Objecte da seien, von denen das eine Freude, das andere Schmerz bereitet;

---

1) Die erstere Stelle lautet: Haec locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit et gaudium vestrum impleatur. Die zweite: Egredimini et videte filiae Sion regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius et in die laetitiae cordis eius. Vgl. Cyrill In Joh. l. c.; Theodoret In cant. l. c.; Bernhard, Serm. 2. in festo Epiph.; Thomas In cant. l. c.

2) Vgl. das Officium zum Fest. spineae cor. fer. 6. post cineres.

3) Matth. 26, 38; Luc. 19, 41; Joh. 11, 35; 13, 21.

oder doch, daß ein und dasselbe Object so geartet sei, daß es unter Einer Rücksicht betrachtet die Seele freudig afficire, unter der anderen aber schmerzlich. Aber nach dieser Seite hin besteht ja keine Schwierigkeit. — Es ist andererseits erforderlich, daß dieselben höheren Vermögen gleichzeitig in sich selbst einer zweifachen Thätigkeit und Bewegung fähig seien. Denn daß eine und dieselbe Bewegung nicht zugleich eine Bewegung der Freude und des Schmerzes sein könne, ist selbstverständlich. Entgegengesetzte Bewegungen in demselben Vermögen sind aber möglich, wenn dasselbe verschiedene Seiten hat, durch welche es mit Rücksicht auf verschiedene Objecte zu gleicher Zeit in verschiedener Weise thätig sein kann. Und gerade dieses war bei Christus thatsächlich der Fall. Die höhere Seite seiner Vernunft (pars superior rationis) war in der Anschauung Gottes thätig, während die andere, niedere (pars inferior) sich in einer dem Menschen natürlichen Weise mit der Betrachtung irdischer Dinge beschäftigte. Und in ähnlicher Weise müssen wir auch beim Willen eine höhere und eine niedere Seite unterscheiden. Der höheren Seite, und kraft göttlichen Zuthuns nur ihr, erwuchs aus der visio Dei Seligkeit, der niederen aber aus der naturgemäßen Betrachtung irdischer Dinge und Ereignisse Schmerz und Trauer [1]).

---

1) Vgl. S. 3. q. 46. a. 7 u. 8.

Zweiter Theil.

Das Werk des Erlösers.

Erste Abtheilung.

Die Erlösung im allgemeinen.

§. 43.

Begriff, Zweck, Freiheit, Angemessenheit der Erlösung.

1. Unter Erlösung (redemptio, ἀπολύτρωσις) verstehen wir im allgemeinen die Befreiung aus einer Knechtschaft durch ein entsprechendes Lösegeld. Unter der Erlösung durch Christus verstehen wir die Befreiung der in Adam gefallenen Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde und des Satan und ihre Wiederherstellung in die Freiheit der Kinder Gottes auf Grund des Verdienstes Jesu Christi.

2. Hieraus ergeben sich die unmittelbaren Zwecke der Erlösung ganz von selbst. Sollte die Menschheit allseitig erlöst werden, so mußte sie zunächst von der Sünde und den Sündenfolgen befreit werden, in welche sie durch Adam's Sünde verwickelt war. Es mußte ihr zweitens die in Adam verlorene Gnade und mit ihr die Kindschaft Gottes und das Erbrecht auf die übernatürliche Seligkeit wiedergewonnen werden. — Daß der letzte und höchste Zweck der Erlösung die Ehre Gottes ist, versteht sich ganz von selbst.

3. Daß die Erlösung ein Werk der göttlichen Freiheit ist, dürfte gegen ganz vereinzelte abweichende Stimmen

(Anselm, vielleicht Richard von St. Victor, Günther) als sententia communis et certa anzusehen sein.

a) Die h. Schrift lehrt, daß Gott sich erbarme, wessen er wolle, und daß ihn kein Vorwurf treffe, wenn er zulasse, daß ganze Völker wegen ihrer Sünden zu Grunde gehen[1]). Folglich konnte Gott mit gleichem Rechte auch das ganze Geschlecht in seiner Sünde lassen. — Ueberdies führt die h. Schrift ausdrücklich das Erlösungswerk auf einen Willensbeschluß Gottes zurück und feiert es als eine Offenbarung besonderer Barmherzigkeit und Gnade[2]). — Dieser Lehre der Schrift ist aber die der Väter ganz conform[3]).

b) Das theologische Denken argumentirt: Die Menschheit hatte sündigend durch ihre Schuld ihre übernatürliche Ausstattung verloren. Gott handelte also nach so großer Liebe nicht ungerecht, wenn er die Menschheit in einem Zustande ließ, in welchen sie sündigend sich selbst versetzt hatte; nicht ungerecht, wenn er ihr die übernatürlichen Güter vorenthielt, auf welche ohnehin kein Geschöpf Anspruch hat; nicht ungerecht endlich, wenn er ihr nur die natürlichen Gaben ließ, um sich ihrer unter dem Beistande der natürlichen Providenz in der Richtung auf ein bloß natürliches Endziel zu bedienen. Gott handelte ebensowenig ungerecht, wenn er dann im Jenseits jeden genau nach Maßgabe seiner Schuld behandelte[4]). Zu etwas anderem, zu einer Erlösung,

---

1) Miserebor, cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius miserebor. Röm. 9, 15. — Quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti? Weish. 12, 12.

2) Benedictus Deus, — qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum — secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, — ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo. Eph. 1, 3 ff.

3) Es genüge das Eine Wort des h. Augustin: Universa massa poenas debet et si omnibus damnationis supplicium redderetur, non iniuste procul dubio redderetur. — Quis igitur usque adeo dementissime insaniat, ut non agat ineffabiles gratias misericordiae quos voluit liberantis, qui recte nullo modo posset culpare iustitiam universos omnino damnantis? De nat. et grat. c. 5.

4) Vgl. oben S. 106 f.

war Gott weder durch seine Güte, noch durch seine Gerechtigkeit verpflichtet.

Im Widerspruch hiermit behauptet der h. Anselm, Gott sei genöthigt gewesen, den Menschen zu erlösen. Allerdings handele es sich hier um eine Nothwendigkeit, die Gott sich selbst freiwillig auferlegt habe; denn er habe ja den Menschen, dessen Fall er voraussah, gar nicht zu schaffen brauchen. Nachdem aber der Mensch erschaffen und dann gefallen sei, habe Gott ihm die Erlösung nicht vorenthalten dürfen [1]).

Im Einzelnen macht der h. Lehrer geltend, Gott müsse alles das thun, was seiner Güte und Barmherzigkeit entspreche, so lange kein höherer Grund entgegenstehe. Darauf ist zu erwidern, daß Gott nur dann genöthigt ist, das seinen sittlichen Attributen Entsprechende zu thun, wenn die Unterlassung ungeziemend für ihn wäre. Nun wäre aber die Versagung der Erlösung, wie soeben bemerkt wurde, keineswegs ungeziemend, sondern höchst gerecht gewesen.

Ferner meint der h. Anselm, es wäre gegen Gottes Ehre und Würde gewesen, und Satan würde Grund gehabt haben, sich zu rühmen, wenn durch die List des letzteren die ganze Menschheit, ihr Ziel verfehlend, dem Verderben anheimgefallen wäre. Auch dieser Einwand trifft nicht zu. Denn der primäre Zweck der Schöpfung, Gottes Ehre, wäre vollkommen erreicht worden, wenn Teufel und Menschen, nach dem Maße ihrer Schuld bestraft, in alle Ewigkeit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit hätten verherrlichen müssen. Der secundäre Zweck, die Seligkeit zahlreicher Geschöpfe, wäre freilich nicht erreicht worden. Aber die Erreichung dieses Zweckes will Gott ja nicht schlechthin, sondern nur bedingungsweise.

Gott schuf die Menschen, fährt der h. Anselm fort, um die durch die Sünde in der Engelwelt geschaffenen Lücken und so die Zahl der Prädestinirten wieder voll zu machen. — Indessen indem Gott die Zahl der Auserwählten festsetzte, geschah dieses entweder mit Rücksicht auf ihr späteres sittliches Verhalten, welches er voraussah; und

---

1) Vgl. Cur Deus homo, l. 1. c. 16 ff.; l. 2. c. 5. — Auch der h. Athanasius, De incarn. c. 6 entwickelt ähnliche Gedanken, aber in so wenig bestimmter Fassung, daß die meisten Theologen dafür halten, der Heilige vertheidige nur die hohe Angemessenheit der Erlösung. Vgl. Kleutgen, Theol. III. n. 302. Die Versuche einzelner, namentlich älterer Theologen (Alexander v. Hales, Thomas, Bonaventura), auch den h. Anselm in correctem Sinne zu deuten, werden neuerdings von Dörholt (Die Genugthuung Christi. Padb. 1891. S. 246 ff.) richtig gestellt.

dann wurden eben alle selig, deren Treue er vorausgesehen und die er ebendeßwegen prädestinirt hatte, die treu gebliebenen Engel nämlich. Oder Gott hatte die Zahl der Auserwählten einfach von vorneherein festgesetzt; und dann war er angesichts des doppelten Sündenfalles ebensowenig zur Erlösung der Menschen genöthigt, sondern konnte durch Schöpfung anderer vernünftiger Wesen die Lücken ausfüllen.

Der letzte Einwand, Gott würde, die ganze Menschheit wegen der Erbsünde dem Verderben überlassend, ungerecht und grausam gehandelt haben, ist in dieser Form dem Gesagten zufolge ebenfalls unberechtigt und beweist keineswegs, was er beweisen soll[1]).

4. Richtig freilich ist, daß sich für eine gewisse Angemessenheit der Erlösung Gründe finden lassen, und zwar einerseits in Ansehung der göttlichen Weisheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, andererseits in Ansehung der geringeren Schuld der sündigen Menschheit im Vergleiche mit der Schuld der gefallenen Engel[2]).

§ 44.

Verhältniß der Menschwerdung zur Erlösung; Zweck und Freiheit der Menschwerdung.

1. Die Theologen fragen, ob der Sohn Gottes, auch wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte, dennoch zur denkbar höchsten Krönung der Schöpfung und so auch zur denkbar glänzendsten Verherrlichung des Vaters Mensch geworden sein würde. Der Gedanke hat etwas Bestechendes, und es scheint beinahe, als habe er die zureichende Begründung in sich selbst; zudem hat die Kirche nicht entschieden. Gleichwohl verneinen der h. Thomas und seine Schüler, sowie viele andere angesehene Theologen wohl mit Recht die Frage[3]), während Scotus, Suarez, Ambrosius Catharinus, Franz von Sales, Bernardin von Siena und später Leibnitz von seinem optimistischen Standpuncte aus sie bejahen.

Die Thomisten berufen sich zunächst auf die h. Schrift, welche schlicht und einfach sagt, Christus sei Mensch geworden,

---

1) Vgl. Kleutgen, a. a. O. n. 294 ff.; Schwane, III. S. 300; Stöckl, Philosophie des Mittelalters. I. S. 198.

2) Vgl. oben S. 69 f.

3) Vgl. S. 3 q. 1. a. 3.

um die sündige Menschheit zu erlösen [1]); nicht minder auf die h. Väter, welche sich in derselben Weise aussprechen und vielfach ausdrücklich bemerken, daß Christus nicht erschienen wäre, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten [2]); endlich auf die Worte des Symbolums: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis.

Laut den Scotisten haben die angeführten Schriftstellen den Sinn, daß Christus, wäre keine Erlösung nöthig gewesen, nicht als leidensfähiger Mensch erschienen sein würde. Aber diese Deutung ist doch recht gezwungen, es sei denn, daß den Scotisten andere gewichtige Gründe zur Seite stehen. — Dieselben berufen sich zunächst auf einzelne Schrifttexte, in welchen Christus als das Haupt der Welt und Menschheit dargestellt wird [3]). Dagegen läßt sich sagen: Indem Gott die Schöpfung beschloß, sah er zugleich die Sünde voraus und beschloß die Menschwerdung. Christus, als Gottmensch und Erlöser, war dann von selbst das Haupt der Schöpfung. Außerdem bemerken die Scotisten, Gott dürfe das Höhere, den Gottmenschen, nicht wegen des Niederen, der sündigen Menschheit, wollen. Wir antworten: Gott muß das Höhere mehr lieben, als das Niedere; sein Wollen ist aber nicht ungeordnet, wenn er durch das Höhere etwas Niederes erreichen will, wie auch der Künstler richtig handelt, wenn er durch seine Kunst den täglichen Unterhalt zu gewinnen trachtet. Nur das ist nothwendig, daß bei allem Wollen und Thun der letzte und höchste Zweck Gott selbst und seine Ehre sei [4]).

---

1) Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare et dare animam suam redemptionem pro multis. Matth. 20, 28. — Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium unigenitum suum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam. Joh. 3, 16. — Christus Jesus venit in hunc mundum, peccatores salvos facere. I Tim. 1, 15. Vgl. Is. 61, 1 ff.

2) Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est causa medicinae. Augustinus, Serm. 175. c. 1. — Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi, quam ut cruci posset affigi. Leo M. Serm. 48. c. 1. — Sine qua (hominum necessitate) carnem minime induisset Verbum. Athanasius, Or. 2 c. Arian. n. 54. Vgl. Petavius, l. 2 u. Thomassin, l. 2. c. 5 ff.

3) Vgl. oben S. 165 u. 175 f.

4) Vgl. Kleutgen, III. n. 234 ff. und v. Schäzler, a. a. O. S. 307 ff.

2. Der eigentliche Zweck der Menschwerdung war also die Erlösung. Nun fragt sich: Wenn Gott den Zweck wollte, die Erlösung nämlich, war er dann in der Wahl des Mittels frei, oder war er auf die Menschwerdung als das einzige Mittel angewiesen? — Der h. Anselm, dem wenige Theologen folgen [1]), argumentirt: Gott, der die Menschheit erlösen mußte, konnte dieses nur nach Empfang einer allseitig entsprechenden Genugthuung. Und da nur ein Gottmensch eine solche leisten konnte, so mußte Gott gerade die Menschwerdung wollen, weil sie das einzige Mittel zum gewollten Zwecke war [2]).

Wir haben bereits vorhin gegen den h. Anselm nachgewiesen, daß der Rathschluß der Erlösung ein freier Rathschluß war. Aber auch der weitere Gedanke des Heiligen, daß Gott die Erlösung nur auf dem Wege der Menschwerdung habe bewirken können, muß eben so sehr bestritten werden. Die sententia communis et certa der Väter und Theologen lehrt nämlich, daß Gott die Menschheit, wenn er sie überhaupt erlösen wollte, auf den verschiedensten Wegen habe erlösen können, ganz nach seinem freiesten Wohlgefallen, ja selbst durch einfachen Act seines Willens [3]). Die speculative Begründung aber lautet: Der beleidigte Gott war allerdings berechtigt, eine volle Genugthuung zu verlangen. Gleichwohl konnte er, ohne ungerecht zu sein, nicht zwar auf die aufrichtige Bekehrung, wohl aber auf jede anderweitige Genugthuung verzichten. Denn wenn er ohne eine solche dem bußfertigen

---

1) Von Wiclef abgesehen, allem Anscheine nach Richard von St. Victor und in neuerer Zeit, im extremen Gegensatze gegen die Socinianer, der Pariser Professor Tournely.

2) Vgl. Cur Deus homo, l. 1. c. 12 ff.; außerdem Kleutgen, a. a. O. n. 372 ff., Schwane, a. a. O. S. 298, Stöckl, a. a. O. S. 199.

3) Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia illa pateretur. Quibus dicimus: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. Augustinus, De agone christ. c. 11. — Etiam sine ullo eius (Filii) adventu poterat Deus tantummodo dicere atque ita solvere maledictionem. Verum attendere oportet, quid sit hominibus utile, non autem, quod in omnibus possit Deus. Athanasius, a. a. O. n. 68. Weitere Zeugnisse bei Kleutgen a. a. O. n. 326.

Sünder einfach verzieh, dann verletzte er kein Recht eines Dritten, sondern verzichtete bloß auf ein ihm zustehendes Recht; er handelte dann barmherzig, nicht aber ungerecht[1]).

Der h. Anselm wendet ein: Durch die Sünde ist Gottes Ehre geschmälert und die sittliche Ordnung gestört. Ohne entsprechende Genugthuung kommt weder Gottes Ehre zu ihrem Rechte, noch wird die sittliche Unordnung aufgehoben. Indessen durch die aufrichtige Bekehrung und demüthige Unterwerfung des Sünders ist die sittliche Unordnung zum Theil schon aufgehoben. Verzichtet dann der barmherzige Gott, was ihm ja zusteht, auf jede anderweitige Genugthuung, dann ist auch nach dieser Seite die Ordnung hergestellt, und zwar unbeschadet der göttlichen Ehre. Gott braucht nicht, wie bisweilen der Mensch, im Interesse seiner Ehre auf voller Genugthuung zu bestehen; denn seine Ehre steht unantastbar hoch. Und eben dieses zeigt er, und verherrlicht seine Größe und seine Ehre vor sich selbst und vor der Welt, wenn er nach der Bekehrung des Sünders auf eine weitere Sühne ganz verzichtet.

Der h. Anselm wendet zweitens ein: Wenn Gott ohne weiteres verzeiht und in Gnaden aufnimmt, dann behandelt er im Widerspruch mit der Gerechtigkeit den Schuldigen gleich dem Unschuldigen und ist einem Menschen gleich, der einen befleckten Edelstein zum unbefleckten legt. Wir antworten: Wenn Gott den reuigen und bekehrten Sünder ohne weitere Genugthuung in Gnaden aufnimmt, dann behandelt er nicht den Schuldigen, sondern den Bekehrten und Gerechtfertigten gleich dem Unschuldigen, und legt keinen befleckten Edelstein zum unbefleckten, sondern einen gereinigten.

§ 45.

Begriff der Genugthuung und des Verdienstes. Hypothetische Nothwendigkeit und Angemessenheit der Menschwerdung.

1. Gott brauchte dem Gesagten zufolge eine volle Genugthuung nicht zu fordern, und von einer unbedingten Nothwendigkeit der Menschwerdung zum Zwecke der Erlösung kann demnach keine Rede sein. Gott konnte aber eine solche ver-

1) Vgl. S. 3. q. 1. a. 2; — q. 46. a. 2.

langen und thatsächlich hat er sie verlangt. Unter dieser Voraussetzung aber nimmt die Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung eine andere Gestalt an. Machte Gott im Interesse seiner Ehre und unseres Heiles die Erlösung von der Bedingung abhängig, daß ihm zuvor eine volle Genugthuung geleistet würde, dann mußte allerdings Gott selbst Mensch werden. — Bevor wir den Beweis antreten, schicken wir zum besseren Verständniß dieser und der nachfolgenden Fragen einige erklärende Bemerkungen voraus.

In der Sünde wendet sich der Mensch frevelhaft von Gott ab und wendet sich in unordentlicher Liebe creatürlichen Gütern zu; die Sünde ist eine schuldvolle Verachtung Gottes, eine Verkehrung und Störung der sittlichen Ordnung. Sache des weisen, heiligen und gerechten Gottes, als des obersten Wächters der sittlichen Ordnung, ist es nun, für diese Ordnung einzutreten, indem er von demjenigen, der sie störte, Wiederherstellung derselben durch thunlichsten Ausgleich der Störung verlangt. Der Sünder thut dieses entweder freiwillig, durch Bekehrung und Leistung der von Gott etwa verlangten Genugthuung (satisfactio); oder er thut es gezwungen, durch Erduldung der von Gott verhängten Strafe (satispassio). — Hat sich der Mensch nämlich in hochmüthiger Verachtung von Gott abgewendet, dann entspricht es der sittlichen Ordnung und wird ein Ausgleich dadurch herbeigeführt, daß dem widerspenstigen Sünder die angemaßte Selbstherrlichkeit genommen wird, indem er Gott verliert (poena damni), um jetzt, seinem eigenen Nichts anheimgegeben, tief gedemüthigt und im tiefsten Elende, gezwungen anzuerkennen, daß Gott der Herr ist und das höchste Gut. Hat sich der Sünder in unordentlicher Liebe zu den Geschöpfen hingewandt, indem er sie zu sündiger Lust mißbrauchte, so entspricht es wiederum der sittlichen Ordnung und wird ein gewisser Ausgleich der Störung dadurch herbeigeführt, daß das Geschöpf dem Sünder Lust entzieht, und das geschieht durch Verhängung von Unlust und Pein (poena sensus).

Genugthuung (Sühne, satisfactio) im weiteren Sinne bezeichnet die Handlung, durch welche irgend ein Unrecht wieder gut gemacht; im engeren Sinne eine Handlung oder Leistung, durch welche die gekränkte Ehre eines anderen wiederhergestellt wird. Die satisfactio ist eine condigna, wenn ihr Werth in der sittlichen Ordnung die Größe der Beleidigung aufwiegt, so daß der Beleidigte unvernünftig und info-

fern verkehrt handeln würde, wollte er die Verzeihung verweigern; sie ist eine condigna in rigore iustitiae, wenn sie geradezu einen rechtlichen Anspruch auf die Verzeihung gibt. Damit sie diesen letzteren Character annehme, muß sie gewisse Eigenschaften an sich haben.

a) Sie muß vom Schuldigen selbst in eigener Person, nicht aber durch einen Stellvertreter geleistet werden.

b) Sie muß ex propriis et alias indebitis, d. h. aus den eigenen Mitteln des Beleidigers geleistet werden, und zwar aus solchen, auf welche der Beleidigte nicht schon ohnehin titulo iustitiae Anspruch erheben kann.

c) Vor allem muß sich der Beleidigte durch ein Versprechen zur Annahme derselben verpflichtet haben.

Die satisfactio ist bloß eine congrua, wenn der Beleidigte rechtlich eine größere oder bessere verlangen könnte und nur aus Nachsicht mit der kleineren oder weniger entsprechenden sich begnügt. Sie ist endlich eine vicaria, wenn sie nicht vom Schuldigen selbst, sondern von einem Stellvertreter geleistet wird.

In der Genugthuung übt der reuige Sünder eine Art Strafgerechtigkeit an sich selber aus. Um die sittliche Ordnung wiederherzustellen und sein Unrecht thunlichst wieder gut zu machen, erweist er Gott, den er verachtete und verließ, möglichst große Ehre, und verzichtet außerdem in schmerzhafter Entsagung auf den Besitz und Genuß geschöpflichen Gutes, das er in sündigem Genuß mißbrauchte. Deßwegen eignen sich Gott gegenüber alle guten Werke zur Genugthuung, vor allem diejenigen, durch welche Gott in besonderer Weise geehrt, der Sünder aber gedemüthigt und gepeinigt wird. Am allermeisten also eignet sich das Sühnopfer zum gedachten Zwecke. Denn durch die Hingabe und Zerstörung der Opfergabe wird Gott als der höchste Herr anerkannt; es wird ihm eine Ehre erwiesen, wie sie nur ihm allein zukommt, die Anbetung, und zwar öffentlich und feierlich. Das Opfer schließt zugleich eine tiefe Verdemüthigung des Sünders in sich, der opfernd sich selbst als schuldig und todeswürdig bekennt; zudem auch eine schmerzliche Züchtigung von Seiten der Creatur, sofern die Hingabe eines ihm werthvollen Gutes dem Sünder schmerzliche Entsagung auflegt.

Zielt die Genugthuung dahin, ein zugefügtes Unrecht wieder gut zu machen, so geht der Zweck des verdienstlichen Wirkens dahin, Lohn zu gewinnen. Dabei ist möglich, daß durch eine und dieselbe

Leistung beides erreicht wird: Ausgleichung eines Unrechtes und Erwerb von Lohn. — Verdienen im strengen Sinne (meritum de condigno) heißt, durch sein Handeln sich einen rechtlichen Anspruch auf entsprechenden Lohn erwerben. Ein Verdienst im weiteren Sinne (meritum de congruo) ist dann vorhanden, wenn einer Leistung nicht auf Grund strengen Rechtes Lohn gebührt, wenn aber die Handlung so beschaffen ist, daß irgend ein Lohn billig und angemessen erscheint. — Der Werth (valor) einer genugthuenden oder verdienstlichen Handlung richtet sich einmal nach der inneren Güte des geleisteten Werkes, vor allem nach der Würde und Vollkommenheit der handelnden Person, da sich der Werth der Person dem von ihr geleisteten Werke mittheilt.

2. Zeigen wir jetzt, daß die Menschwerdung hypothetisch, d. h. unter der Bedingung nothwendig war, daß Gott zur Erlösung eine volle Genugthuung verlangte. Der zu beweisende Satz dürfte, wenn wir von den Scotisten absehen, sententia communis der Väter und Theologen sein.

a) Daß die volle Genugthuung für die schwere Sünde so groß sei, daß es über alle Kräfte des Menschen hinausgeht, sie zu leisten, deutet die h. Schrift dadurch an, daß sie die Schuld für schwere Sünde mit zehntausend Talenten, d. h. mit einer, in Anbetracht der Verhältnisse, unerschwinglichen Summe vergleicht[1]). Auch die Väter lehren, daß kein Mensch und kein Geschöpf, sondern nur Gottes Sohn allein im Stande gewesen, eine solche Genugthuung zu leisten[2]).

Die Theologen argumentiren: Der schweren Sünde eignet in zweifachem, speciell der Erbsünde in dreifachem Sinne eine gewisse Unendlichkeit (infinitas secundum quid). Der schweren Sünde eignet eine gewisse Unendlichkeit zunächst deß-

---

1) Et cum coepisset (homo rex) rationem ponere, oblatus est ei unus, qui debebat ei decem millia talenta. Cum autem non haberet, unde redderet, iussit eum dominus eius venumdari. Matth. 18, 24.

2) Der h. Basilius bemerkt zu Ps. 48, 8: Neque igitur fratrem in redemptionem quaere, sed aliquem, qui tuam excedit naturam; neque hominem nudum, sed hominem Deum Jesum Christum, qui solus pro nobis omnibus dare potest placationem. Der h. Augustinus: Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum, nisi esset et Deus. Ench. c. 108. Weitere Citate bei Kleutgen III. n. 326.

wegen, weil sie uns eines unendlichen Gutes beraubt. Ferner deßwegen, weil die Größe einer Beleidigung sich nach der Würde des Beleidigten richtet. Nun ist aber der Beleidigte kein anderer, als der unendliche Gott. Und folglich ist keine größere Beleidigung, als diese, möglich und denkbar; dieselbe ist also insofern unendlich groß. Der Erbsünde eignet dann insofern noch eine dritte Unendlichkeit, als dieselbe ihrer Natur nach so geartet ist, daß sie die Sünde endlos vieler Menschen werden kann, mag sie thatsächlich auch auf eine bestimmte Anzahl derselben beschränkt bleiben.

Aus allem folgt, daß kein endliches Wesen, mag es auch noch so hoch begnadigt sein — und viele zusammen vermögen es ebensowenig —, eine Genugthuung zu leisten vermag, die der Größe der Beleidigung gleichkommt. Denn ob nun die schwere Beleidigung Gottes ein infinitum simpliciter darstellt, was manche Thomisten annehmen, oder ein infinitum secundum quid, so viel ist gewiß: Die Größe der Beleidigung richtet sich nach der Größe und Würde des Beleidigten, der Werth der Genugthuung aber umgekehrt nach der Würde des Beleidigers, bez. dessen, der sie leistet. Und so ist die schwere Beleidigung Gottes unvergleichlich, endlos groß; jedwede Leistung auch des vornehmsten Geschöpfes oder auch aller Geschöpfe zumal im Vergleich hiermit beschränkt, begrenzt und unvergleichlich klein. Am allerwenigsten also war die sündige Menschheit fähig, die schuldige Genugthuung zu leisten [1]).

Scotus und später Günther behaupten, ein gewöhnlicher Mensch könne zunächst für seine eigenen Sünden vollkommen genugthun, wofern ihm Gott nur die Gnade vollkommener Reue gebe. Diese Reue stelle nämlich die sittliche Ordnung wieder vollständig her, wie sie vor der Sünde war; denn sie tilge die Sünde und führe die Gnade und das Erbrecht auf den Himmel wieder zurück. — Selbstredend kann

---

1) Vgl. den h. Thomas in 3. Dist. 20. q. 1. a. 2; — S. 3. q. 1. a. 2. ad 2. — Der läßlichen Sünde, fügen die Theologen hinzu, eigne die angedeutete Unendlichkeit nicht, weil sie keine offensa Dei simpliciter, sondern bloß secundum quid sei. Sie richte sich nämlich nicht eigentlich gegen Gott, das letzte Ziel, um uns von ihm abzuwenden, sondern sie bringe uns vielmehr nur in eine falsche Stellung zu den Geschöpfen, als den Mitteln, welche zu Gott führen. S. 1. 2. q. 88. a. 1. Suarez, De incarn. Disp. 4. sect. 11. n. 4. u. 5. Billuart, De pecc. Diss. 8. a. 5.

in dieser Theorie von einer satisfactio condigna in rigore iustitiae (oben S. 197) keine Rede sein, weil die genugthuende Reue nicht ausschließlich eigene Leistung, sondern wesentlich Geschenk Gottes sein würde. Aber auch nicht einmal von einer satisfactio simpliciter condigna kann Rede sein. Denn es handelt sich überdies um eine Beleidigung, für welche genuggethan werden muß, und zwar um eine Beleidigung, die dem unendlichen Gotte zugefügt wurde. Eine Beleidigung aber, deren Größe keine Grenze hat, kann durch einen Reueact von so beschränkter Güte unmöglich ausgeglichen werden. Die scotistische satisfactio ist also lediglich eine congrua.

Wenn dann Scotus weiterhin behauptet, ein gewöhnlicher Mensch, der aber ohne Sünde empfangen und voll reicher Gnade wäre, könne sogar für die Sünden des ganzen Geschlechtes adäquat genugthun, so ist diese Behauptung aus demselben Grunde falsch. Denn mochte jener Mensch auch von Anfang an in der Gnade sein, seine Genugthuung bleibt, was sie ist, beschränkt und endlich. Dazu kommt noch jene dritte Unendlichkeit, welche dem Gesagten zufolge speciell der Erbsünde anhaftet, sofern diese Sünde ihrer Natur nach fähig und mächtig ist, unbeschränkt viele Menschen in ihr Verderben zu verstricken.

b) Zur vollen Erlösung gehört aber nicht bloß Sündenvergebung, sondern wesentlich auch die Wiedereinsetzung in den verlorenen Gnadenstand. Daß nun, wenn Gott zum Wiedererwerb desselben vorgängiges entsprechendes Verdienst verlangte, ebenfalls kein Geschöpf, am allerwenigsten der sündige Mensch, im Stande war, mit rein natürlichen Kräften dieser Forderung zu entsprechen, leuchtet ebenfalls ein. Denn durch eine Leistung von bloß natürlicher Güte kann unmöglich ein Gut wesentlich höherer, übernatürlicher Ordnung de condigno verdient werden.

Als Resultat ergibt sich, daß kein bloßes Geschöpf, so vollkommen und gnadenvoll es auch sein mochte, fähig war, für das sündige Geschlecht eine vollkommene Genugthuung und überhaupt alles das zu leisten, was zur vollen Erlösung nothwendig war. Zu dem Ende bedurfte es eines Wesens, das freilich Geschöpf sein mußte, um sittlich verdienen zu können, das aber zugleich höher stand, als alle Creatur, es bedurfte eines Gottmenschen, unendlich würdevoll und werthvoll in Person und Wirken. Und die Menschwerdung Gottes war folglich unter der Voraus-

setzung schlechthin nothwendig, daß Gott nur auf Grund vollständiger Sühne und entsprechenden Verdienstes die Erlösung vollziehen wollte.

3. Wenn nun aber die Menschwerdung nicht unbedingt nothwendig war, da Gott auf mancherlei anderen Wegen, auch ohne jede anderweitige Genugthuung, auf bloße Reue und Bekehrung hin, das sündige Geschlecht erlösen konnte, so entsprach dieselbe doch in hohem Grade wie den Eigenschaften Gottes, so den Interessen der heilsbedürftigen Menschheit. Und der Rathschluß Gottes, gerade durch das Mittel der Menschwerdung unsere Erlösung zu bewirken, erscheint deßwegen mit Rücksicht auf die göttliche Ehre und das Heil der Menschen in hohem Grade angemessen.

In ersterer Beziehung verherrlichte die Menschwerdung zunächst die freigebige göttliche Güte, die uns Gott selber schenkte; ferner die göttliche Liebe, die den Sohn Gottes so innig mit uns verband; dann die Gerechtigkeit, die eine Sühne forderte, wie sie der Schuld entsprach, zugleich aber auch die Barmherzigkeit, indem Gottes Sohn selbst erschien, um dem ohnmächtigen Geschlechte seine hilfreiche Hand zu bieten; endlich die Weisheit und Allmacht, die das große Wunder der Menschwerdung ersannen und vollbrachten.

In letzterer Beziehung dient die Menschwerdung, da Gott selbst als Lehrer unter uns erschien, zur Befestigung des Glaubens; sie dient, da Gott so Großes aus Liebe zu uns that, zur Stärkung der Hoffnung, zur Vermehrung der Liebe; sie feuert uns an zu jeglicher Tugend, da der Sohn Gottes selbst uns ein so herrliches Beispiel gab; die Demuth unseres Heilandes insbesondere waffnet uns gegen den Stolz, die Quelle aller Sünde; unsere eigene Erhebung aber zu Brüdern des Sohnes Gottes treibt uns an, jede Sünde zu fliehen, die mit so hoher Würde in so grellem Widerspruche steht. Mit Einem Worte, gerade durch die Menschwerdung wurde Gott für uns erst recht noscibilis, amabilis, imitabilis [1]).

---

1) Vgl. S. 3 q. 1. a. 1 u. 2; — q. 46. a. 3.

Nicht minder war es angemessen, wenn Gott den Erlöser senden wollte, mit der Ausführung dieses Rathschlusses geraume Zeit zu warten. Das tiefe Elend, in welches die Menschheit gerathen mußte, züchtigte und zügelte einerseits den menschlichen Stolz, leitete zur Demuth an und weckte mehr und mehr die Sehnsucht nach Rettung und Erlösung. Andererseits entsprach es auch der hohen Würde des Erlösers, daß seine Ankunft längere Zeit vorausgesagt wurde und seinem wirklichen Erscheinen eine Periode der Erwartung und Vorbereitung vorherging [1]).

Zweite Abtheilung.

Die Thatsache der Erlösung und das dreifache Amt Christi.

Die gefallene Menschheit bedurfte zu ihrer Erlösung einer dreifachen Hülfe. Mit Sünde und Schuld beladen und in Knechtschaft gerathen bedurfte sie eines Priesters, der durch ein entsprechendes Opfer für sie genugthat, sie mit Gott versöhnte und aus ihrer Knechtschaft befreite; im Verstande verdunkelt bedurfte sie eines Propheten, der sie erleuchtete; im Willen geschwächt eines Königs, unter dessen mächtigen Führung sie Schutz und Hülfe gewann im Kampfe für das ewige Heil. Um diesem dreifachen Bedürfnisse abzuhelfen, hat Christus das dreifache Amt eines Priesters, Propheten und Königs übernommen und bethätigt, und er bethätigt dasselbe fort und fort.

Christus, als Gottmensch der natürliche Mittler zwischen Gott und der Menschheit, wurde von Gott dazu bestellt, auch der moralische Mittler zu sein, d. h. die Verbindung zwischen Gott und der von ihm getrennten sündigen Menschheit wieder herzustellen. In der Ausübung des dreifachen Amtes eben bethätigte und bethätigt Christus sich als Mittler, die Menschheit mit Gott versöhnend, sie durch Gnade und Glorie mit ihm einend [2]).

---

1) q. 1. a. 5.

2) I Tim. 2, 5 f.

§ 46.

Christi Priesterthum und Opfer.

1. Es gibt ein inneres Opfer. Dasselbe besteht darin, daß der Mensch innerlich Gott als seinen einzigen und höchsten Herrn, sich selbst als total abhängig von ihm bekennt, womit er die gänzliche innere Selbsthingabe an Gott verbindet. Das innere Opfer ist also nichts anderes, als ein Act der inneren Anbetung. Mit dieser Anbetung verbinden sich dann naturgemäß Dank, Bitte und — beim sündigen Menschen — reuiges Schuldbekenntniß.

Da der Mensch zugleich sinnlicher Natur und überdies Glied einer sichtbaren Gemeinschaft ist, so muß das innere Opfer einen entsprechenden äußeren Ausdruck gewinnen, und dieses geschieht im äußeren Opfer. Dasselbe besteht in der Hingabe und möglichst vollkommenen Vernichtung (durch Schlachten und Verbrennen), oder einer der Vernichtung moralisch, nach vernünftiger Schätzung gleichwerthigen Umwandlung einer sichtbaren Gabe (z. B. Ausgießung des Opferweines). — Dadurch, daß die Gabe nicht einfach geschenkt (oblatio), sondern zerstört wird (sacrificium), wird das Opfer in der That ein höchst treffender Ausdruck der innern Anbetung. Indem die äußere Opfergabe, die den Menschen selbst vertritt, durch Zerstörung oder gleichwerthige Veränderung dem Menschen gänzlich entzogen und Gott hingegeben wird, bekundet der Mensch auch äußerlich seine innere Hingabe an Gott den höchsten Herrn und erklärt sich bereit, zu seiner Ehre, wenn er es verlangt, auch sein leibliches Leben hinzugeben. Ist er Sünder, so gibt er gleichzeitig zu verstehen, daß Gott ein neues Recht auf sein Leben habe und dasselbe zugleich als Sühne, wenn auch als unvollkommene, fordern könne. — Die Seele des äußern ist mithin das innere Selbstopfer; der innere Werth der äußern Gabe kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Ohne das innere Opfer ist das äußere eine leere Ceremonie. — Bringt aber der Mensch in Wahrheit sich selbst Gott innerlich zum Opfer dar und legt er diese innere Selbsthingabe durch sinnfällige That auch äußerlich an den Tag, dann bringt er seinem Schöpfer das Vollkommenste dar, was er besitzt, und bereitet ihm so öffentlich und feierlich die vollkommenste Huldigung, die er aus eigenen Mitteln zu leisten vermag.

Das Opfer, wenn wir seine innere und äußere Seite zusammenfassen, ist also seiner innersten Natur nach ein Act der inneren und äußeren Anbetung und Huldigung Gottes. Ebendeßwegen

ist es aber auch geeignet, zugleich den drei anderen Zwecken Gott gegenüber zu dienen, die vorhin angedeutet wurden: dem Danke, der Bitte und der Sühne. Intendirt der Opfernde den einen oder anderen dieser Zwecke geradezu in erster Linie, so wird das Opfer mit Rücksicht auf diese specielle Nebenabsicht Dank-, Bitt- oder Sühnopfer genannt.

Nehmen wir nun noch hinzu, daß das eigentliche Opfer als Act der Anbetung nur Gott gebührt und daß dasselbe als öffentlicher Act der Communität gesetzlicher Regelung unterliegt, so ergibt sich folgende Definition: Sacrificium est legitime instituta oblatio rei sensibilis Deo facta per realem aut moraliter aequivalentem destructionem ad profitendum supremum dominium Dei hominisque peccatoris dependentiam et culpam.

Wie jedem Opfer, so eignete insbesondere auch dem alttestamentlichen Sühnopfer die Idee der Substitution, indem die Opfergabe den sündigen Menschen selbst vertrat, der opfernd sich selbst als todeswerth bekannte [1]. Aber noch eine andere Symbolik war jenen Opfern eigen. Israel war sich der Unzulänglichkeit seiner Opfer sehr wohl bewußt, und schon früh war ihm verheißen worden, daß der Messias kommen werde, um durch sein blutiges Selbstopfer alle Sünde zu sühnen und zu tilgen [2]. Und auf dieses große Opfer wiesen die Opfer des alten Bundes vorbildlich hin, und von ihm hatten sie ihre eigentliche Kraft [3].

2. Nach Lehre des Dogma's hat Jesus Christus zu unserer Erlösung sich selbst, am Kreuze sterbend, zum Opfer dargebracht.

a) Die Kirche erklärt, daß Christus im blutigen Kreuzestode sich für uns geopfert; durch dieses Opfer Gott für uns genuggethan; Versöhnung, Rechtfertigung, Heiligung, Erlösung uns verdient habe [4].

---

1) Vgl. II Mos. 29, 10; III. 1, 4.

2) Is. 53, 4 ff.

3) Vgl. Stöckl, Das Opfer. Mainz 1861. — Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes. Regensb. 1870. — Scheeben, III. n. 1405 ff.

4) Das Concil von Nicäa erklärt: Crucifixus etiam pro nobis; das Ephesinum: Obtulit semetipsum pro nobis; das Florentinum: Pro nobis peccatum est factus, i. e. sacrificium pro peccato. Vgl. Denz. n. 82 u. 602. Das Tridentinum bemerkt: Nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio. — Meritoria autem (causa iustificationis) — Jesus Christus, qui cum

b) Schon der alte Bund lehrt die Realität des Opfers Christi und zwar zunächst durch seinen ganzen vorbildlichen Opfercult, insbesondere durch seine blutigen Sühnopfer. Waren nämlich diese Vorbilder zweifellos wahre und eigentliche Opfer, dann mußte auch das Nachbild, Christi blutiger Tod, auf den sie hinwiesen, ein wahres und eigentliches Opfer sein. Dazu kommt dann das ausdrückliche Wort der alttestamentlichen Propheten[1]. — Die neutestamentliche Schrift aber bestätigt diese Lehre. Ihr zufolge ist Christus das Lamm, das Osterlamm, das geschlachtet wurde, um die Sünde hinweg zu nehmen und durch sein Blut uns zu erlösen[2]; er ist die Opfergabe (oblatio, προσφορά), die blutige Opfergabe (hostia, θυσία), das blutige Sühnopfer (propitiatio, ἱλαστήριον) für unsere Sünden[3]. — Besonders wichtig ist die Lehre des h. Paulus im Hebräerbriefe.

Christus, bemerkt der h. Apostel, ist der von Gott eingesetzte Priester, und sein Priesterthum übertrifft das levitische an Würde, Dauer, Heiligkeit und Kraft, worauf auch der Umstand hinweist, daß Christus unter feierlichem Eidschwur von Gott zum Priester eingesetzt wurde[4]. Ist aber Christus, folgert der Apostel, ein Priester, dann hat er auch ein Opfer dargebracht, weil es die wesentliche Aufgabe des Priesters ist, Gott durch Gaben und Opfer zu versöhnen[5]. Dieses Opfer aber ist Christus selbst[6], und sein Opfer ist ungleich

essemus inimici, — sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. 5. can. 3; — sess. 6. c. 7.

1) Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra; — posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. Oblatus est, quia ipse voluit; — propter scelus populi mei percussi eum; — si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, — iustificabit ipse iustus servus meus multos et iniquitates eorum ipse portabit. Is. 53, 5 ff. — Vgl. Ps. 21, 1 ff.; Dan. 9, 24 ff.

2) Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Joh. 1, 29. — Pascha nostrum immolatus est Christus. I Cor. 5, 7. — Redempti estis — pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati. I Petr. 1, 19. Vgl. Matth. 26, 28; I Joh. 1, 7; Off. 1, 5; 7, 14.

3) Eph. 5, 2; Röm. 3, 25; I Joh. 2, 2.

4) Hebr. 5, 5 ff.; 7, 1 ff.

5) 5, 1; 8, 3.

6) Hoc enim (hostias offerre) fecit semel, seipsum offerendo. 7, 27.

vorzüglicher, als die des alten Bundes. Letztere bewirkten nur eine äußere, gesetzliche Reinheit, Christi Opfer aber reinigt das Gewissen, bewirkte volle Erlösung und erschloß den Himmel [1]). So hoch der neue Bund über dem alten, so hoch der Himmel über dem alttestamentlichen Bundesgezelt, so hoch ist Christi Opfer über denen des alten Bundes [2]). Mochten deßwegen letztere auch noch so oft wiederholt werden, sie hatten, wie ihre oftmalige Wiederholung und das Wort des Psalmisten [3]) bestätigen, aus sich die Kraft nicht, Erlösung herbeizuführen. Christus aber hat nur einmal geopfert, und zwar sich selbst, und hat durch dieses Eine Opfer vollkommene Erlösung und Heiligung bewirkt [4]).

c) Schon die apostolischen Väter stellen Christi Tod am Kreuze evident als Sühnopfer zu unserer Erlösung hin. Laut ihnen hat Christus der Sündenlose am Holze des Kreuzes unsere Sünden getragen, damit wir das Leben hätten [5]); er hat für unsere Sünden gelitten [6]), sein Blut vergossen, Leib und Leben hingegeben [7]); ihn, den Heiligen, hat der Vater als Lösegeld

---

1) Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum — per proprium sanguinem introivit semel in Sancta aeterna redemptione inventa. — Sanguis Christi, qui — seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi. Et ideo novi testamenti mediator est, ut morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, aeternae hereditatis. 9, 9 ff.

2) 9, 15 ff.

3) Ps. 39, 7.

4) Semel in consummatione saeculorum ad destitutionem peccati (Jesus) per hostiam suam apparuit; — semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. — — Hic autem unam pro peccatis offerens hostiam in sempiternum sedet in dextera Dei, una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. 9, 25—10, 17.

5) Qui (Jesus Christus) peccata nostra in corpore suo super lignum pertulit, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius, sed propter nos, ut in ipso vivamus, omnia sustinuit. Polycarp, Ad Phil. c. 8.

6) Caro salvatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est. Ignatius, Ad Smyrn. c. 7.

7) Sanguis (Christi), qui propter nostram salutem effusus toti mundo poenitentiae gratiam obtulit. — Propter caritatem sanguinem suum pro nobis tradidit et carnem pro carne et animam pro animabus nostris. Clemens, I Cor. c. 7 u. 49.

(λύτρον) bestimmt, um uns Sünder zu erlösen[1]). Die Lehre der späteren Väter können wir füglich übergehen und begnügen uns mit einigen kurzen Sätzen aus den eingehenderen Ausführungen des h. Augustinus[2]).

d) Bei Christi Opfer, erläutern die Theologen, war also Christus selbst der von Gott bestellte Opferpriester, er war auch die von Gott gewollte Opfergabe. Die dem Opfer wesentliche Zerstörung und Hingabe vollzog sich in Christi blutigem Tode.

Dabei ist freilich zu bemerken, daß nicht Christus selbst directe Ursache seines Todes war, er selbst vollzog nicht die äußere That der Hinschlachtung. Gleichwohl brachten nicht die Henker das Opfer dar, da sie weder von Gott bestellte Priester waren, noch auch die Intention zu opfern hatten. Der opfernde Priester war kein anderer, als Christus selbst. Er war indirecte Ursache seines Todes, indem er ganz freiwillig sich in den Tod dahingab, frei dem Vater gegenüber[3]), frei auch seinen Henkern und Feinden gegenüber, deren Thun er hindern konnte, aber nicht hinderte. Er selbst also gab in freiwilligem Gehorsam gegen den Vater sein Leben hin und opferte sich selbst in heiliger Absicht dem Vater auf.

Christi, des Opferpriesters Absicht aber ging dahin, und darin bestand der Zweck des Opfers, Gott als dem höchsten Herrn die denkbar höchste Ehre zu erweisen, die ihm zugefügte Unehre hierdurch auszugleichen und so, für alle Sünde genugthuend, allgemeine Versöhnung und Erlösung zu bewirken[4]).

---

1) Proprium ipse Filium pretium redemptionis pro nobis dedit, sanctum pro iis, qui legem transgressi erant. Ad Diognet. c. 9.

2) Morte quippe sua uno verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat, — purgavit, abolevit, exstinxit. De Trin. l. 4. c. 13. n. 17. — Per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, — unus ipse qui offerebat et quod offerebat. c. 14. n. 20. — Ipse offerens, ipse et oblatio. — Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt. De civ. l. 10. c. 20.

3) Vgl. oben S. 181 ff.

4) S. 3. q. 47. a. 1.

§. 47.

Fortsetzung. Die stellvertretende Genugthuung Christi und ihr verdienstlicher Werth.

1. Es gibt Theorien, welche von einem wahren Opfer Christi und einer durch dasselbe bewirkten Genugthuung nichts wissen wollen. Pelagius und Abälard lehren, Christus habe uns durch sein vollkommenes Tugendbeispiel erlöst. Dasselbe behaupten die Socinianer, die obendrein Christus für einen bloßen Menschen ansehen, der es übrigens auf Erden überdies verdient habe, im Himmel durch Fürbitte und Sündenvergebung unser Mittler zu sein. Hermes erklärt, Christus habe durch sein Leiden gezeigt, welche Strafe der Sünde eigentlich gebühre, um uns so von der Sünde zur Tugend zurückzuführen. Günther endlich meint, Christus habe bloß insofern für uns genuggethan, als er durch seinen Gehorsam die Unordnung in der sittlichen Ordnung aufgehoben habe, welche Adams Ungehorsam angestiftet [1]).

Daß Christus durch ein wahres und eigentliches Opfer unsere Erlösung bewirkt habe, ist vorhin als Glaubenslehre nachgewiesen worden. Zeigen wir also jetzt den genannten Gegnern gegenüber, daß Christus nach der weiteren Lehre des Dogma's unsere Erlösung in der Weise vollzog, daß er dem beleidigten Gotte gegenüber in Kraft seines Opfers stellvertretend für unsere Sünden genugthat.

a) Daß Christi Genugthuung eine stellvertretende (satisfactio vicaria) war, ergibt sich einmal aus dem Umstande, daß der Erlöser nach ausdrücklicher Glaubenslehre als der schlechthin Sündenlose für sich selbst eines Sühnopfers nicht bedurfte [2]); dann weiterhin aus der Thatsache, daß Christus gemäß derselben Glaubenslehre unsere Sünden auf sich genommen, für uns, wegen unserer Sünden, zu unserer Rechtfertigung und Erlösung sich selbst geopfert hat [3]).

b) Daß Christus in Form der Genugthuung uns erlöste, ist nicht bloß sententia communis der Theologen, sondern eben=

---

1) Ueber Hermes und Günther vgl. Kleutgen, Theol. III. n. 389 ff.
2) Vgl. oben S. 177.
3) Oben S. 204 ff.

falls eigentliche Glaubenslehre. Denn nach Lehre der Kirche, der Schrift und der Väter hat Christus, um uns mit dem beleidigten Gotte zu versöhnen, für uns, für unsere Sünden, sich selbst, sein Blut zum Opfer dargebracht. Er bot folglich den Werth seines Opfers zum Ausgleich unserer Schuld dem Vater dar; der Opferzweck ging dahin, Gott genugzuthun, und dieser Zweck ward auch erreicht. — Das Tridentinum sagt geradezu: Pro nobis satisfecit [1]).

Speciell sei noch bemerkt, daß die h. Schrift wiederholt von einem Loskauf, einer Erlösung der in Knechtschaft gerathenen sündigen Menschheit redet [2]); daß sie Christi Blut als das Lösegeld bezeichnet [3]) und hinzufügt, auf Grund dieses von Christus gezahlten Lösegeldes habe Gott den gegen uns lautenden Schuldbrief ausgelöscht [4]). Alles das ist offenbar nur eine bildliche Bezeichnung der von Christus geleisteten Genugthuung. Der Werth des Opfers Christi ist das Lösegeld, welches Christus an unserer Statt bezahlte. Durch die Ehre, die dem Vater aus jenem Opfer wurde, ward die ihm zugefügte Unehre ausgeglichen. Und so stellte Christus den Vater zufrieden, bestimmte ihn zur Versöhnung und befreite uns aus der Knechtschaft, der wir verfallen waren.

Die Knechtschaft, um welche es sich handelte, bemerkt der h. Thomas, war die der Sünde, die der Strafe und die des Satan. Christus erlegte aber das Lösegeld selbstredend nicht dem Teufel, sondern Gott, der durch die Sünde beleidigt war und der die Strafe verhängt hatte. Satan war nur Diener und Werkzeug Gottes in der Strafvollstreckung [5]).

2. Thatsächlich hat also Christus auf dem Wege der Genugthuung uns erlöst. Gehen wir jetzt dazu über, den Werth des gesammten, nicht bloß genugthuenden, sondern auch ver-

---

1) Vgl. ebd.

2) Redemptio, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, λυτροῦσθαι. Vgl. Eph. 1, 7; Hebr. 9, 12 u. 15; Tit. 2, 14; I Petr. 1, 18.

3) λύτρον, ἀντιλύτρον. Vgl. Matth. 20, 28; I. Tim. 2, 6.

4) Col. 2, 14.

5) q. 48 a. 4.

dienstlichen Wirkens Christi genauer zu bestimmen. Laut früherer Darstellung war ja zur vollen Erlösung ein Doppeltes nothwendig: Genugthuung für die Sünde und Wiedererwerb der Gnade und Glorie[1]).

Nach Scotus Ansicht ist Christi Verdienst deßhalb nur endlich in sich selbst, weil Christus durch seine endliche, menschliche Natur dasselbe erwarb. Der Umstand nämlich, daß das menschliche Wirken der göttlichen Person angehörte, machte dasselbe, wie Scotus meinte, nicht unendlich verdienstlich in sich selbst, konnte aber immerhin Gott veranlassen, dasselbe aus Nachsicht und Barmherzigkeit als hinlänglich für zahllos viele Menschen anzunehmen[2]).

Nach der sententia communissima steht zunächst dieses fest, daß Christus de condigno wenigstens insofern genuggethan, und Gnade und Glorie wenigstens insofern wiederverdient hat, als der Werth seines Opfers zu diesem doppelten Gute, welches er gewinnen wollte, nicht bloß gleichwerthig (äquivalent), sondern überwerthig (superabundant) sich verhielt. Der Werth jenes Opfers war eben nach der weiteren Lehre der Theologen schlechthin unendlich groß, was jetzt bewiesen werden muß.

a) Die h. Schrift gibt von der einen Seite zu verstehen, daß die Beleidigung Gottes durch schwere Sünde unvergleichlich, unermeßlich groß sei[3]); von der anderen Seite aber lehrt sie, daß Christus durch sein Verdienst nicht nur für alle Sünden überreichlich genuggethan[4]), sondern obendrein die Fülle der Gnade und des ewigen Lebens uns erworben habe[5]). Dieses läßt sich aber nur unter der Voraussetzung füglich erklären, daß Christi

---

1) Oben S. 189.

2) Vgl. Kleutgen, a. a. O. n. 450 ff.

3) Oblatus est ei (homini regi) unus, qui debebat ei decem millia talenta. Matth. 18, 24.

4) Si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum iustum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. I Joh. 2, 2. — Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia. Röm. 5, 20. Vgl. Hebr. 9, 28.

5) Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. Joh. 10, 10. — Abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes — per unum Jesum Christum. Röm. 5, 17. Vgl. Eph. 1, 7 f.

Verdienst schlechthin unendlich ist. Außerdem ermahnt die h. Schrift, voll unerschütterlichen Vertrauens, so oft und so viel wir auch gesündigt haben, von Gott Verzeihung zu erwarten und alle Gnade und Hülfe zuversichtlich bei ihm zu suchen [1]). Wäre aber Christi Verdienst beschränkt, dann wäre ein so unbeschränktes Vertrauen nicht gerechtfertigt. — Dasselbe lehren die Väter und Theologen, von denen z. B. der h. Chrysostomus bemerkt, so weit der Ocean einen Wassertropfen, so weit übertreffe das Verdienst Christi unsere Schuld [2]). Dazu das bekannte Wort des h. Thomas: Cuius (sanguinis) una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere. Derselbe Gedanke findet sich in Clemens VI. Jubiläumsbulle, die überdies das Verdienst Christi geradezu einen infinitus thesaurus nennt [3]).

b) Nach dem Grundsatze: Iniuria est in iniuriato, honor in honorante, richtet sich der Werth einer Handlung, einer Ehrenbezeugung nach der Würde der handelnden Person. Dieser Grundsatz gilt auf natürlich menschlichem, er gilt auch auf dem übernatürlichen Gebiete, auf welchem unsere Handlungen deßwegen wahrhaft werthvoll für den Himmel sind, weil uns die Gnade zur Würde der Kindschaft Gottes erhebt. Nun ist aber die Person Christi von wahrhaft unendlichem Werthe, und folglich ist alles Wirken dieser Person, auch das menschliche, von unendlichem Werthe, und zwar nicht bloß in gewisser Beziehung (secundum quid), sondern schlechthin. Die Person ist ja das

---

1) Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam. Joh. 14, 13. — Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est, qui repromisit. Hebr. 10, 23. Vgl. I Joh. 2, 2 in der vorvorigen Note.

2) Multo plura, quam debebamus, persolvit Christus, ac tanto plura, quanto stillam exiguam immensum pelagus excedit. Hom. 10 in Rom. n. 2.

3) Non corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius agni incontaminati et immaculati pretioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius generis humani suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse. — Infinitus thesaurus (meriti), quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti. Extravag. comm. l. 5. tit. 9. c. 2.

principium quod agit; und wenn also Christus einen Act der Tugend, des Gehorsams, der Ehrfurcht setzte, dann war es die Person selbst, die in der menschlichen Handlung sich dem Vater unterwarf. Und die betreffende Tugendhandlung, so geringfügig sie im übrigen auch sein mochte, erhielt somit den Werth der Person selbst, sie galt so viel, als die unendliche Person des Sohnes Gottes, sie erhielt in sich selbst, an innerer Güte, einen wahrhaft unendlichen Werth.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jedem, auch dem geringsten Werke Christi unendlicher Werth innewohnte. Aber folgt hieraus nicht widerspruchsvoll, daß das wahrhaft unendliche Verdienst Christi gewachsen sei, und daß Christus mit jedem neuen Acte zu der vorhandenen neue Unendlichkeiten hinzugefügt habe? — Das Verdienst Christi, antworten wir, wuchs nicht intensive, sondern bloß extensive, indem der Eine unendliche Werth der Person Christi successiv den verschiedenen Acten mitgetheilt wurde, so daß ein und derselbe unendliche Werth des ersten Actes in allen folgenden Acten zusammengenommen und in jedem einzelnen derselben war; ähnlich, wie ein und dieselbe Seele, ohne an innerer Seinsfülle zu wachsen, allmählich, dem Wachsthum des Leibes entsprechend, allen Theilen desselben gegenwärtig wird, um endlich mit derselben ganzen Seinsfülle dem ganzen Leibe und jedem Theile einzuwohnen.

Das Opfer Christi war übrigens nicht bloß durch die handelnde Person, sondern auch durch die Gabe unendlich werthvoll, welche Christus zur Verherrlichung Gottes dahingab. Denn was Christus opferte, war die mit der göttlichen Person vereinigte menschliche Natur.

Gleichwohl bleibt auch unter dieser Rücksicht der unendliche Werth des Opfers Christi nur Einer der Zahl nach. Denn eine und dieselbe unendlich werthvolle Person ist in der Opferhandlung und in der Opfergabe. — Auch würde der schlechthin unendliche Werth des Objectes allein nicht einmal hinreichen, um die Handlung unendlich werthvoll zu machen. Opferte doch auch Maria wahrhaft Unendliches, als sie ihren göttlichen Sohn aufopferte, und Aehnliches thut der Priester in jeder h. Messe. Gleichwohl hat die Thätigkeit beider nur endlichen Werth. Die Person ist es eben, welche die Thätigkeit innerlich (intrinsece) dignificirt; das Object aber ist der Handlung bloß äußerlich, sofern

letztere eben auf ersteres hingerichtet ist, und dignificirt sie deßwegen auch nur äußerlich (extrinsece). Ebendeßwegen ist die Handlung, durch welche ein endliches Wesen Unendliches opfert, auch nicht innerlich und darum schlechthin unendlichen Werthes, sondern bloß in gewisser Beziehung (secundum quid), mit Rücksicht auf die unendliche Gabe. Aus ähnlichem Grund ist auch die schwere Beleidigung Gottes nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Beziehung unendlich, weil sie nicht innerlich, durch die handelnde Person unendlich ist, sondern durch ihre Beziehung zu Gott, gegen den sie gerichtet ist [1]).

3. Da der Werth des Opfers Christi ein wahrhaft unendlicher, dem Werthe des Logos gleichkommender ist, so entspricht ihm auch wahrhaft unendlicher Lohn, also Gott selbst, soweit derselbe ohne Widerspruch sich selbst einer Creatur als Eigenthum hingeben kann. Und weil nun die vollkommenste Hingabe Gottes an die Creatur, die denkbar und möglich ist, in der hypostatischen Union besteht, so genügte Christi Opfer, um die wahrhaft unendliche Gnade der hypostatischen Vereinigung nicht zwar für ihn selbst [2]), wohl aber für eine andere Creatur zu verdienen. Indessen wäre hiermit die verdienstliche Kraft des Werkes Christi noch keineswegs erschöpft gewesen. Indem Gott sich selbst als Belohnung schenkte, konnte er nichts Neues mehr schenken. Denn was er etwa noch schenken konnte, war bereits formell (er selbst), oder eminent (endliche Güter) in der ersten Gabe eingeschlossen. Und der unendliche Werth des Genugthuungswerkes Christi stand demnach zu allen nachfolgenden Belohnungen, so viele und so große ihrer auch sein mochten, in Verhältniß, ohne jemals erschöpft zu werden.

Damit ist also sowohl die volle Gleichwerthigkeit (Aequivalenz), als auch die schlechthinnige Ueberwerthigkeit (Superabundanz) des genugthuenden Wirkens Christi gegeben. Denn selbst wenn Christus schlechthin Unendliches hätte verdienen müssen, so würde sein unendliches Verdienst auch nach Empfang schlechthin unendlichen Lohnes zu immer neuen Belohnungen in Verhältniß gestanden haben. Nun war aber das, was Christus

---

1) Vgl. Suarez, De incarn. Disp. 4. sect. 4.

2) Vgl. oben S. 172.

thatsächlich verdienen mußte, nicht einmal unendlich im strengen Sinne. Die in den Sünden der Menschen enthaltenen Beleidigungen Gottes sind nur in gewisser Beziehung (secundum quid) unendlich; Gnade und Glorie aber sind lediglich endliche Gaben.

4. Das genugthuende Wirken Christi verhielt sich aber nicht bloß gleichwerthig und überwerthig zu den Gütern, welche erlangt werden mußten, sondern es verdiente dieselben auch, und zwar im strengen Sinne (de condigno ex rigore iustitiae), d. h. es gab einen rechtlichen Anspruch auf Versöhnung, Gnade und Glorie, d. h. auf die vollkommene Erlösung der Menschheit. Christi Genugthuung hatte eben, wie die sententia communior der Theologen behauptet, diejenigen Eigenschaften an sich, welche laut früherer Darstellung einen solchen rechtlichen Anspruch begründen[1]). Die Kirche zu Florenz und Trient beschränkt sich freilich darauf, Christus die causa meritoria unserer Rechtfertigung zu nennen und unsere Erlösung auf das meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi zurückzuführen[2]).

a) Der Umstand, daß Christi Genugthuung eine stellvertretende war, widerspricht nur scheinbar jener ersten Forderung, daß die Genugthuung durch den Schuldigen selbst, nicht aber durch einen Stellvertreter geschehen müsse. Denn wir haben früher gezeigt, daß Christus als das moralische Haupt der Menschheit mit der Menschheit eine moralische Einheit bildete[3]). Insofern war also das Werk Christi ein Werk der sündigen Menschheit selbst.

b) Christus war weiterhin fähig, eine Genugthuung ex propriis zu leisten. Das Gute, welches wir thun, wirken wir mit Gaben und Gnaden, die nicht unser eigenstes Eigenthum, sondern von Gott geschenkte sind. Der eigentlich Handelnde in Christus aber war die Person des Sohnes Gottes; ihr aber, der göttlichen Person, gehörte die menschliche Natur sammt allen ihren Gaben und Gnaden als eigenstes Eigenthum.

c) Christus war auch zu einer Genugthuung ex alias indebitis befähigt, d. h. er konnte Gott eine Leistung bieten, welche er ihm nicht schon auf einen anderweitigen titulus iustitiae hin schuldig war. Denn

1) Vgl. oben S. 197 und Scheeben, III. n. 1320 ff.
2) Vgl. Denzinger n. 602 und Trid. sess. 5. can. 3; sess. 6. c. 7.
3) Vgl. oben S. 175 f. u. S. 208.

mochte Christus zum Kreuzestode auch titulo obedientiae et gratitudinis verpflichtet sein, titulo iustitiae war er es nicht. Dazu kommt vor allem, daß der Werth der Genugthuung Christi schlechthin unendlich war, in Folge dessen er durch diese eine Leistung verschiedenen Titeln zugleich genügen konnte, so viele ihrer auch sein mochten.

d) Der Umstand, daß Christi Genugthuung in sich einen überreichen Werth besaß, begründete nicht ohne Weiteres eine rechtliche Pflicht für Gott, dieselbe zu acceptiren; dazu war von Seiten Gottes die promissio acceptationis erforderlich. Dieses Versprechen aber war dadurch thatsächlich gegeben, daß Gott Christum, eben zum Zwecke der Genugthuung und Erlösung, zum moralischen Haupte der Menschheit bestellte [1]).

5. Wenn nun aber schon in dem ersten verdienstlichen Acte Christi für die Zwecke der Erlösung ein überreiches Verdienst beschlossen war, wozu bedurfte es dann noch der nachfolgenden Acte und insbesondere des blutigen Todes am Kreuze? — Gott war, antworten die Theologen, zu unserer Erlösung keineswegs genöthigt, und deßwegen stand es bei ihm, ob und in welcher Form er eine Genugthuung acceptiren wollte. Nun wollte Gott thatsächlich, oder er wünschte doch, daß Christus für das Heil der Welt leiden und sterben sollte, und Christus fügte sich freudig in diesen Willen des Vaters. Gott acceptirte mithin die Genugthuung Christi nur in dieser Form, und folglich war Christi Werk erst dann vollendet, und begründete erst dann einen rechtlichen Anspruch auf Lohn, nachdem es im bitteren Leiden und Sterben den von Gott gewollten Abschluß gefunden hatte.

Wenn nun Gott zu unserer Erlösung gerade den Tod seines Sohnes wollte, so war dieses für die Zwecke der Erlösung in hohem Grade förderlich. Gott lehrt uns so die Sünde hassen, zu deren Sühne er den Tod des eigenen Sohnes fordern konnte und forderte; er lehrt uns die Gnade schätzen, die durch so kostbaren Preis erworben ward. — Der Umstand ferner, daß Gott so Großes für uns dahingab, seinen eigenen Sohn, und Christus so Großes, sich selbst, in den allerbittersten Tod, zeigt uns Gottes und Christi übergroße Liebe zu uns und spornt mächtig zu innigster Gegenliebe. — Die zahlreichen und großen Tugenden endlich, in denen der

---

1) Suarez, Disp. 4. sect. 6. n. 22 ff.

Erlöser gerade in seinem Leiden und Sterben ein so glorreiches Beispiel gab, laden uns eindringlich zur Nachfolge ein [1]).

6. Nun fragt sich schließlich noch, wie Christus, da er selbst Gott war, nicht bloß den beiden anderen Personen, sondern auch sich selber Genugthuung leisten konnte. — Die Meinung einzelner, Christus habe nicht sich selber als göttlicher Person, sondern nur dem Vater und h. Geiste genuggethan, kann mit Rücksicht auf die h. Schrift [2]) und die Väter [3]) nicht festgehalten werden. Und auch die Vernunft urtheilt, daß, da alle drei Personen beleidigt waren, auch allen dreien Genugthuung gebührte. — Uebrigens ist die Schwierigkeit nicht so groß, und in der Stelle, auf welche wir soeben hingewiesen, deutet bereits der h. Augustin die Lösung an. Die Person Christi kann und muß eben, auf Grund einer virtuellen Unterscheidung [4]), unter einer doppelten Rücksicht betrachtet werden; und sie konnte insofern ein doppeltes Interesse vertreten, das der beleidigten Gottheit und das der sündigen Menschheit. Der Sohn Gottes als Gott war beleidigt, forderte und empfing die Genugthuung; der Sohn Gottes als Mensch leistete sie.

§. 48.

Schluß. — Die Früchte des Opfertodes Christi; ihre Universalität und die menschliche Mitwirkung. Ewiges Priesterthum Christi.

1. Durch seinen Opfertod am Kreuze hat der Erlöser erstens für alle Sünden und Sündenstrafen der Menschen genuggethan; er hat zweitens für alle die Gnade und Glorie (der Seele und des Leibes) verdient; er hat endlich drittens für sich selbst die Erhöhung verdient: die Auferstehung und Verklärung seines Leibes, die Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, die Herrschaft über alle Dinge, die Huldigung aller Crea-

1) Vgl. S. 3. q. 46. a. 3. u. 4.

2) Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. II Cor. 5, 19.

3) Christus Jesus cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere. Augustinus, De civ. l. 10. c. 20.

4) Vgl. oben S. 155

turen, die Ausübung der richterlichen Gewalt, die Vollendung seines Reiches im Himmel[1]).

Alle diese Früchte bilden dem Gesagten zufolge kein infinitum simpliciter, sondern bloß secundum quid und kommen deßwegen dem objectiven Werthe des Werkes Christi, der ja schlechthin unendlich ist (meritum in actu primo), keineswegs gleich. Und weil nun Gott von jenem unendlichen Werthe nur so viel beanspruchte, als für die Zwecke der Erlösung erforderlich war, so ist das von Gott beanspruchte und von Christus dargebotene Verdienst (meritum in actu secundo) nach Maßgabe seiner thatsächlichen Verwendung beschränkt.

2. Wenn wir nun das meritum in actu secundo in der angedeuteten Weise als beschränkt zu denken haben, so hat diese Auffassung nichts mit jenem falschen Prädestinatianismus zu thun, laut welchem Christus bloß für die Prädestinirten gestorben ist und nur für diese sein Verdienst dem Vater dargeboten hat.

Die Kirche verwarf diese Lehre des Jansenius- und seiner älteren Gesinnungsgenossen, Lucidus und Gottschalk, und spricht es bei verschiedenen Gelegenheiten[2]), zuletzt in Trient, als katholische Glaubenslehre aus: Pro omnibus (Christus) mortuus est[3]). Eben dieses ist auch die evidente Lehre der h. Schrift[4]), sowie der h. Väter, die mit dem h. Paulus überdies versichern,

1) Generationem eius quis enarrabit? — Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, — iustificabit ipse iustus servus meus multos, — dispertiam ei plurimos et fortium dividet spolia. Js. 53, 8 ff. — Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. Phil. 2, 8 ff. Vgl. Ps. 2, 6 ff.; 15, 9 ff.; 21, 23 ff.; 109, 1 ff.; Off. 5, 11 ff.

2) Schon das Concil von Arles (475) erklärt gegen Lucidus: Anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est, nec omnes homines salvos esse velit. Vgl. Mansi, T. 7. S. 1009. Vgl. außerdem Denzinger, n. 282, 286, 970, 1161 f.

3) Sess. 6. c. 3.

4) Venit enim Filius hominis salvare, quod perierat. Matth. 18, 11. Vgl. Joh. 3, 17. — Unus pro omnibus mortuus est; — pro omnibus mortuus est Christus. II Cor. 5, 14 f. Vgl. I Tim. 2, 6; 4, 10. — Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. I Joh. 2, 2.

daß es nur die strafbare Schuld des Menschen selbst sei, wenn ihm die Früchte der Erlösung nicht zu Theil werden[1]).

Christi Verdienst ist also insofern universell, als es für alle Menschen hinreicht und für alle erworben ward (universale quoad sufficientiam et intentionem); auf Grund desselben will Gott voluntate antecedente ernst und aufrichtig das Heil aller Menschen. Voluntate consequente freilich will er nur das Heil derjenigen, die entsprechend mitwirken; denn es entspricht der Natur des vernünftigen und freien Menschen, daß sein Heil nur unter seiner Mitwirkung zu Stande komme. Und da nicht alle entsprechend mitwirken, so ist Christi Verdienst nur für einen Theil der Menschen fruchtbar und erfolgreich (particulare quoad efficaciam).

3. Obgleich also Christus für alle Menschen objectiv genuggethan hat, so ist die Aneignung der Früchte seines Verdienstes an die subjective Mitwirkung des Menschen selbst geknüpft. Der Mensch soll sich durch Acte des Glaubens, der Hoffnung, Liebe und Reue auf die Rechtfertigung vorbereiten; im Stande der Rechtfertigung aber soll er durch gute Werke die zeitlichen Sündenstrafen tilgen und sich die Glorie, sowie die Vermehrung der Gnade und Glorie verdienen[2]).

Luther erblickte in dieser Lehre eine Schmälerung des Verdienstes Christi, forderte zur Rechtfertigung bloß den Glauben, nicht aber die subjective Bekehrung und setzte die Rechtfertigung lediglich in eine Nichtanrechnung der Sünde auf Grund des Verdienstes Christi. — Indessen gerade die katholische Lehre verherrlicht die ganze Größe und Macht des Verdienstes Christi.

Die die Rechtfertigung vorbereitenden Acte empfangen ja nur durch das Verdienst und die Gnade Christi die nöthige Beschaffen-

1) Factus est (Filius) omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae. Hebr. 5, 9. — Schon der h. Clemens Rom. schreibt: Sanguis (Christi), qui propter nostram salutem effusus toti mundo poenitentiae gratiam obtulit. I Cor. c. 7. — Dazu der h. Augustin: Quando requiritur causa, cur non omnes salvi fiant, responderi solet, quia hoc ipsi nolunt. Ench. c. 97. Sanguis Domini tui, si vis, datus est pro te; si nolueris, non est datus pro te. — Sanguis Christi volenti est salus, nolenti supplicium. Serm. 344. n. 4. (Migne, T. 39. S. 1515). Ueber die Mißdeutung der Lehre Augustin's seitens der Pelagianer vgl. Scheeben, III. n. 1348 ff.

2) Das Nähere in der Gnadenlehre.

heit; und auch dann verdienen sie die Rechtfertigung nicht einmal, sondern disponiren den Menschen nur soweit, daß Gott, auf Grund des Verdienstes Christi, sie schenken kann. Die in jenen Acten beschlossene subjective Bekehrung aber beugt dem Rückfall in die Sünde kräftig vor. — Die Rechtfertigung selbst weiterhin besteht dann nicht in einer bloßen Nichtanrechnung, sondern in einer wahren Tilgung der Sünde, in einer inneren Umwandlung und Heiligung des Menschen. — Die im Stande der Rechtfertigung verrichteten guten Werke aber empfangen ihren Werth für den Himmel ebenfalls wieder vom Verdienste und von der Gnade Christi. Dazu kommt, daß dieser innere Werth an sich noch nicht genügt, um unsere Werke verdienstlich im strengen Sinne zu machen. Es bedarf außerdem noch der promissio acceptationis von Seiten Gottes, und auch diese hat Christus uns verdient. Endlich gewinnen unsere guten Werke deßwegen noch eine ganz besondere Dignität vor Gott, weil wir als Glieder mit dem so verdienstvollen und darum Gott so wohlgefälligen Haupte Jesus Christus verbunden sind, der in Gemeinschaft mit uns sie dem Vater aufopfert.

4. Gemäß Lehre der h. Schrift ist Christus ein Priester in Ewigkeit[1]. Er ist dieses zunächst insofern, als er bis zum jüngsten Tage priesterliche Thätigkeit ausübt. Diese Thätigkeit vollzieht sich hier auf Erden durch das Gebet des eucharistischen Christus und durch die fortgesetzte unblutige Erneuerung des h. Kreuzopfers. Im Himmel aber äußert sie sich dadurch, daß Christus Fürsprache für uns einlegt, um uns die Früchte seines Verdienstes wirksam zuzuwenden. Christus ist in den Himmel eingegangen, bemerkt der h. Paulus, ut appareat vultui Dei pro nobis, oder auch ad interpellandum pro nobis[2]. Der h. Johannes aber versichert: Advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum[3].

Väter und Theologen controvertiren, ob dieses Gebet Christi ein bloß stillschweigendes und interpretatives, oder ein eigentliches und ausdrückliches sei. Indessen liegt gar kein Grund vor, die angeführten Schrifttexte im uneigentlichen Sinne zu verstehen.

1) Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Ps. 109, 4. — Hic (Jesus) autem, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Hebr. 7, 24.

2) Hebr. 7, 25; 9, 24.

3) I Joh. 2, 1.

— Wenn einzelne Theologen einwenden, für Christus im Stande seiner Erhöhung gezieme es sich nicht, mit demüthig flehender Bitte die Barmherzigkeit Gottes anzurufen, so ist zu bemerken, daß die Annahme durchaus unnöthig ist, Christus beuge etwa im Himmel die Kniee, wie er es im Stande seiner Erniedrigung that. Denn auch ohne derartige äußere Beigaben kann der Herr recht wohl für uns beten. Zudem ist sein Gebet kein bloßer Appell an die göttliche Barmherzigkeit, sondern eine Bitte, die auf ein gutes Recht sich stützt und auf ein Verdienst im strengen Sinne.

Das priesterliche Gebet Christi steht eben in innigster Beziehung zu seinem Opfer; es erfolgt im Anschluß an das Kreuzopfer, mit Berufung auf dasselbe und stützt sich auf dasselbe und sein Verdienst. Das deutet auch die angeführte Schrift im weiteren Verlaufe an, indem sie ausführt, Christus interpellire für uns, aber deßwegen brauche er nicht immer von neuem zu opfern, wie der alttestamentliche Hohepriester, sondern das Eine Opfer am Kreuze genüge ein für allemal[1]). Die Interpellation Christi erfolgt insofern sogar uuter Vergegenwärtigung und Fortsetzung des Kreuzopfers, als derselbe Christus, der am Kreuze opferte und geopfert wurde, innerlich voll derselben Opfergesinnung, und äußerlich diese Opfergesinnung durch Beibehaltung seiner früheren Todeswunden bezeugend und bekundend, vor dem Antlitze des Vaters fort und fort gegenwärtig ist[2]).

Diese interpellirende Thätigkeit Christi wird selbstredend, sobald die Zwecke der Erlösung am Ende der Tage erreicht sind, ein Ende nehmen. Und doch heißt Christus ein Priester in Ewigkeit! — Suarez im Anschluß an den h. Thomas[3]) gibt folgende Erklärung: Christus ist erstens ein Priester in Ewigkeit mit

1) Semper vivens ad interpellandum pro nobis; — qui non habet necessitatem quotidie, quemadmodum sacerdotes — hostias offerre, — hoc enim fecit semel seipsum offerendo. Hebr. 7, 25 ff. Vgl. 9, 24 ff.

2) Et vidi — in medio throni — agnum stantem tamquam occisum. Off. 5, 6. — In dem angegebenen beschränkten Sinne kann man immerhin von einem himmlischen Opfer Christi reden; weitergehende Vorstellungen dürften mit dem üblichen Opferbegriffe sich nicht vereinigen lassen. Vgl. Grundz. IV. S. 81, sodann Scheeben, III. n. 1496 ff. und Gihr, Das h. Meßopfer. 4. Aufl. S. 61.

3) Q. 22. a. 5.

Rücksicht auf seine priesterliche Würde, die er in Ewigkeit nicht verliert; er ist es zweitens mit Rücksicht auf die ewigen Früchte seines Priesterthums, die Gnade und Glorie; er ist es drittens auch durch priesterliche Thätigkeit, sofern er in Ewigkeit dem Affecte nach das Kreuzopfer erneuert zur ewigen Anbetung Gottes und zu ewigem Danke [1]).

§. 49.

Das prophetische und das königliche Amt Christi.

Unter Propheten im weiteren Sinne verstehen wir Männer, die berufen waren, das Volk in der wahren Religion zu unterrichten; Propheten im engeren Sinne werden speciell diejenigen genannt, welche mit diesem Unterrichte die Gabe der Wunder und der Weissagung verbanden. — Nach Lehre der h. Schrift ist Christus der Prophet und wurde als solcher allgemein erwartet [2]). Thatsächlich übte Christus prophetische Thätigkeit aus, nicht bloß durch Wort, sondern auch durch Beispiel, und zwar in der denkbar vollkommensten Weise. Mit Rücksicht hierauf, wie auch mit Rücksicht auf seine Wunder und Weissagungen ist er der Prophet im eminenten Sinne. Nach seinem Hingange setzt der Herr durch die unfehlbare Kirche seine prophetische Thätigkeit fort bis zum Ende der Zeiten.

Im Anschluß an das hohepriesterliche und prophetische bethätigt Christus das königliche Amt. Was er als Priester hier auf Erden verdient und im Himmel uns erfleht hat, das wendet er in seiner königlichen Thätigkeit uns wirklich zu, Sündenvergebung und Gnade, und bildet sich so ein Volk von Erlöseten und Geheiligten, das er durch fortgesetzte Gnadenspende erzieht, leitet und seiner übernatürlichen Bestimmung entgegenführt. Schon bei seiner Höllenfahrt zeigt Christus seine königliche Würde und übt königliche Thätigkeit; in noch höherem Grade ist dieses in den sich anschließenden Phasen seiner Erhöhung der Fall, in seiner Auferstehung, Himmelfahrt und in seinem Sitzen zur Rechten des Vaters.

1) Zur Lehre der Väter über Christi Priesterthum und die sich anschließenden Fragen vgl. Petavius, l. 12. c. 9 ff. und l. 13, sowie Thomassin, l. 9 u. 10.

2) V Mos. 18, 18; Js. 55, 4; Joh. 1, 21 u. 25; 6, 14.

1. Gleich nach dem Tode Christi stieg seine Seele, die mit dem Logos ebenso verbunden blieb, wie der am Kreuze hangende und im Grabe ruhende Leib[1]), in die Unterwelt hinab, um dort bis zur Auferstehung zu verweilen.

Unter der Unterwelt (infernum) haben wir hier die sog. Vorhölle, den limbus patrum zu verstehen, also jenen Ort, an welchem die Gerechten des alten Bundes der Ankunft des Erlösers harrten, um von ihm in die Seligkeit und in den Himmel eingeführt zu werden. Denn es geziemte sich nicht, daß die Glieder eher als das Haupt der himmlischen Vollendung theilhaftig wurden.

Die Kirche spricht, bereits im apostolischen Symbolum, unsere Lehre mit so einfachen und so klaren Worten aus, daß die gegentheilige Lehre des Durandus der Häresie recht nahe kommt[2]). Dasselbe thun Väter und Theologen im Anschluß an die klaren Aussprüche der h. Schrift[3]).

Christus erschien bei den Seelen in der Vorhölle, um ihnen zu predigen, d. h. die frohe Botschaft der vollbrachten Erlösung zu verkündigen[4]). Die sententia communis, die mindestens fidei proxima sein dürfte, fügt, mit Berufung auf das hodie mecum eris in paradiso[5]), noch hinzu, daß Christus jene Seelen sofort zur Anschauung seiner Gottheit erhoben und so in die Substanz der Seligkeit eingeführt habe. Der Eintritt in den eigentlichen Ort der Seligen, den Himmel, sollte erst mit der Himmelfahrt des Erlösers selbst erfolgen.

Die Höllenfahrt zeigt uns den Herrn in seiner königlichen Würde, indem er der Seele nach der vollen Verklärung theilhaftig geworden[6]) und also königlich geschmückt, die Huldigung der

---

1) Vgl. oben S. 137.

2) Das apostolische Symbolum, und zwar zunächst die Formel von Aquileja erklärt: Descendit ad inferna. Vgl. außerdem das Athanasianum und das Lateranense IV. bei Denzinger, n. 137 u. 356.

3) Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni. — David enim dicit in eum: — Quoniam non derelinques animam meam in inferno. Apg. 2, 24 ff. Vgl. Eph. 4, 8 f.; I Petr. 3, 18 ff.; Ps. 15, 10; 67, 19.

4) His, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit. I Petr. 3, 19.

5) Luc. 23, 43.

6) Mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. I Petr. 3, 18.

Unterwelt entgegennimmt[1]); sie zeigt uns ihn in seiner königlichen Thätigkeit, indem er die Seelen der Gerechten sofort ihrer Bestimmung, der visio beatifica entgegenführt[2]).

Einzelne Väter meinen, Christi Seele sei auch in der Hölle selbst erschienen, um als siegreicher König seine Feinde zu beschämen[3]). Der h. Thomas jedoch bestreitet dieses, da die eigentliche Hölle kein geziemender Aufenthalt für die Seele Christi sei, und dasselbe gelte auch vom Fegfeuer. Wohl freilich sei die Kunde von der Ankunft Christi zu diesen beiden Orten der Strafe gedrungen, um hier tiefe Beschämung, dort süßen Trost zu schaffen[4]). — Die Ansicht einzelner, Christus habe bei Gelegenheit seiner Höllenfahrt einzelne Seelen aus dem Fegfeuer befreit, präcisirt der h. Lehrer dahin, daß er sagt, nur jene seien befreit worden, die eben damals ihre Strafzeit abgeschlossen, oder die während ihres Lebens durch besondere Andacht zum leidenden Erlöser es verdient hatten, zur Stunde seines Todes befreit zu werden[5]).

2. Auf die Auferstehung und Verklärung seines Leibes hatte Christus schon titulo unionis einen Anspruch; durch sein Verdienst im Stande der Erniedrigung erwarb er sich auf beides neuen Anspruch. Und so ist Christus seiner Menschheit nach causa meritoria seiner Auferstehung, seiner göttlichen Macht nach die causa efficiens[6]).

Christus stand nach dem h. Thomas aus folgenden Gründen von den Todten auf. Es geschah zunächst zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, welche diejenigen erhöht, die sich zur Verherrlichung Gottes erniedrigen; ferner sollte Christi Auferstehung als neuer Beweis seiner Gottheit zur Stärkung unseres Glaubens dienen; nicht minder zur Befestigung unserer Hoffnung, indem die Auferstehung des Hauptes für die Glieder eine Bürgschaft ihrer Auferstehung ist. Christus stand endlich von den Todten auf, damit durch seine Auferstehung, genauer,

---

1) Ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum. Phil. 2, 10.

2) Zum Gesagten vgl. den h. Thomas S. 3. q. 52.

3) Calvin läßt gar Christi Seele noch nach dem Tode, nicht zwar in der Hölle selbst, wohl aber außerhalb derselben, Höllenqualen leiden.

4) a. a. O. a. 2.

5) a. a. O. a. 8.

6) Joh. 10, 18; II Cor. 13, 4; Gal. 1, 1.

damit durch ihn den Auferstandenen unsere eigene geistige und leibliche Auferstehung sich verwirkliche[1]).

Der auferstandene Leib unseres Herrn war ein verklärter, mit den vier sog. dotes corporis gloriosi ausgestattet[2]). Und weil es in der Verklärung des Leibes Gradunterschiede gibt, Christus aber aller Auferstehung Urbild und Vorbild ist[3]), so ist sein Leib vor allen anderen am herrlichsten verklärt. — Gleichwohl hat Christus auch in seiner Verklärung die Male seines blutigen Todes beibehalten[4]), was aus verschiedenen Gründen angemessen war. Die h. Wundmale dienen zur ewigen Verherrlichung Christi; sie stärken unseren Glauben an seine wahre Auferstehung und unser Vertrauen auf die Wirksamkeit seines Gebetes für uns an Gottes Thron; sie offenbaren den Seligen Christi Liebe und Barmherzigkeit, den Verdammten aber die Gerechtigkeit des über sie ergangenen Gerichtes[5]).

Auch die Auferstehung läßt uns Christi königliche Würde und königliche Thätigkeit erkennen. In seiner Auferstehung nämlich empfing auch Christi Leib königlichen Schmuck und königliche Herrlichkeit. Christus der Auferstandene aber bethätigt seine königliche Macht dadurch, daß er durch die Wirksamkeit seiner Gnade und Macht auch uns zuerst zur geistigen und dann zur leiblichen Auferstehung gelangen läßt; und zwar seiner Gottheit nach als causa efficiens, seiner Menschheit nach als causa instrumentalis. Für die Gerechten ist Christus außerdem causa exemplaris ihrer geistigen und leiblichen Auferstehung; causa meritoria ist nicht gerade der auferstandene, sondern der leidende Erlöser.

3. Hinsichtlich der Himmelfahrt unseres Herrn ist zu bemerken, daß die causa efficiens derselben nicht unmittelbar die göttliche Macht, sondern die der Seele Christi innewohnende und den Leib beherrschende Glorie war, die sich hier als Gabe der Agilität bethätigte.

---

1) a. a. O. q. 53 u. 56.

2) Phil. 3, 21; I Cor. 15, 41 ff.

3) Phil. u. I Cor. a. a. O.

4) Joh. 20, 27.

5) Thomas a. a. O. q. 54. a. 3 u. 4. Vgl. auch meine Schrift: Der Auferstehungsleib. Paderborn 1877. S. 165 ff.

Die Himmelfahrt hatte zunächst den Zweck, den Erlöser an den seiner Verklärung entsprechenden Ort zu führen; sie sollte ferner unseren Glauben um so verdienstlicher machen, unsere Hoffnung stärken, unsere Liebe von der Erde loslösen und ganz und gar auf den Himmel richten. Christus stieg endlich zum Himmel hinauf, damit er, der zum Himmel Gefahrene, Ursache auch unserer Himmelfahrt sei.

Auch die Himmelfahrt steht in Beziehung zur königlichen Würde Christi, indem sie den Herrn an den dieser Würde angemessenen Ort führt. Auch an sie schließt sich eine entsprechende königliche Thätigkeit, indem Christus als causa efficiens bez. instrumentalis, auch als causa exemplaris, durch seine Macht und Gnade zuerst die Seelen der Gerechten, dann auch ihre Leiber ebenfalls in den Himmel einführt. Die Erstlingsfrüchte dieser seiner Thätigkeit waren die Seelen der Gerechten, die er am Tage seiner Himmelfahrt aus der Vorhölle triumphirend mit in den Himmel nahm [1]).

4. Der kirchlich-biblische Ausdruck, daß Christus nach seiner Himmelfahrt zur Rechten des Vaters sitze [2]), ist selbstredend ein bildlicher. Er will auf die Rangstufe hinweisen, die der Mensch Christus in ruhigem, unwandelbarem, ewigem Besitz im Himmel einnimmt. Der Ausdruck faßt also zusammen, präcisirt, erweitert dasjenige, was wir bisher über Christi königliche Würde und Thätigkeit gehört haben.

Durch das Sitzen zur Rechten des Vaters wird der Ort, die Rangstellung präcisirt, die der Mensch Christus in seiner königlichen Würde im Himmel einnimmt. Er nimmt eben nach dem Vater die erste Stelle ein, sofern er mehr, als irgend ein anderes geschaffenes Wesen, an der Ehre, Seligkeit und Macht des Vaters theilnimmt. Christus besitzt zunächst mehr Ehre, als irgend eine andere Creatur; es gebührt ihm ja geradezu die Anbetung. Ferner ist die Anschauung Gottes, sowie die mit ihr gegebene Seligkeit bei Christus vollkommener, als bei irgend einem anderen Geschöpfe, weil seine Seele, so innig mit der göttlichen Person verbunden, reichere Gnade besitzt, als irgend ein

1) Eph. 4, 8. — Thomas, q. 57.
2) Matth. 26, 64; Marc. 16, 19; Eph. 1, 20.

anderes Geschöpf. Endlich besitzt Christus mehr Macht, als irgend ein anderes Geschöpf, da er ja als König und Herrscher über alle Creatur gestellt ist. Er bethätigt aber seine königliche Macht zur Rechten des Vaters dadurch, daß er auch uns dorthin führt, wo er ist, damit die Herrlichkeit des Hauptes auf die Glieder überströme, und jedes, nach seinem Maße, an der Ehre, Macht und Seligkeit des Hauptes Antheil gewinne[1]).

5. Mit der königlichen Gewalt Christi ist der Natur der Sache nach und laut ausdrücklicher Lehre der h. Schrift[2]) das Richteramt in seinem Reiche verbunden. Die richterliche Thätigkeit, obgleich, wie alle Thätigkeit nach außen, den drei göttlichen Personen gemeinsam, wird speciell dem Sohne zugeeignet, weil der Sohn die vom Vater gezeugte Weisheit und Wahrheit ist, Weisheit und Wahrheit aber wesentliche Eigenschaften eines Richters sind.

Indessen eignet die richterliche Gewalt Christo nicht bloß als dem Sohne Gottes, sondern auch in seiner Eigenschaft als Menschensohn. Ihm, dem Menschensohne, lehren die Theologen mit Berufung auf die angeführten Schrifttexte, hat Gott die richterliche Gewalt für das allgemeine und besondere Gericht in Beziehung auf alles dasjenige übertragen, was zum Bereiche des geistigen Reiches Christi gehört, und er bethätigt diese Gewalt vom Augenblicke seines Todes an[3]). Dazu kommen bedeutsame Congruenzgründe.

Zunächst ist der Mensch Christus das Haupt der Kirche und der Menschheit; also gebührt ihm auch richterliche Gewalt über diejenigen, deren Haupt er ist. Ferner hat Christus hier auf Erden für die Gerechtigkeit geduldet, gekämpft, gesiegt; es geziemt sich, daß er als Richter die Gerechtigkeit vertrete. Weiterhin entsprach es der Milde Gottes, einen Menschen als Richter zu bestellen, damit das Urtheil süßer für uns sei. Es geziemt sich endlich, daß alle, die gerichtet werden, den Richter schauen. Nun können abet die Bösen Christum nur in seiner Menschheit, nicht aber in seiner Gottheit schauen[4]).

1) St. Thomas, q. 58.

2) Matth. 25, 31 ff.; 26, 64; Joh. 5, 22.

3) Joh. 3, 17; 12, 47. Vgl. Grundz. IV. S. 230.

4) St. Thomas, q. 59.

Der h. Thomas wirft die Frage auf, ob Christus auch richterliche Gewalt über die Engel ausübe; und er bejaht dieselbe, da Christus auf Grund der Unio und seiner Verdienste auch über allen Engeln erhaben, ihr Herr und Haupt sei. Dazu komme, daß laut der Schrift [1]) die Engel zur Dienstleistung im Reiche Christi bestimmt, und demnach ihm, dem Könige dieses Reiches, als Diener unterworfen seien. Allerdings ist Christus laut dem h. Thomas nur insofern Richter der Engel, als er ihnen nicht die Substanz des Lohnes oder der Strafe, sondern nur einen accidentellen Zuwachs ihrer Seligkeit oder Unseligkeit zuerkennen wird, je nach ihrem Verhalten für oder gegen Christi Reich auf Erden. Den guten Engeln gereicht eben das Heil der Menschen zur Ehre, Wonne und Seligkeit; den bösen aber zur Schmach und Schande, zu Haß und Neid, und somit zur Unseligkeit. Auch wird die Qual der Teufel dadurch noch gesteigert, daß Christi Urtheilsspruch die infernale Gesellschaft vermehrt und ihnen schließlich selbst die gottlose Freude nimmt, hier auf Erden Unheil anzustiften. — Suarez u. a. indessen halten dafür, daß Christus im Gerichte den Engeln auch die Substanz des Lohnes oder der Strafe noch einmal feierlich zuerkennen werde [2]).

Empti enim estis pretio magno; glorificate et portate Deum in corpore vestro! I Cor. 6, 20.

---

1) Hebr. 1, 14.

2) St. Thomas, a. a. O. a. 6 und Grundz. IV. S. 331 ff. Vgl. auch meine Schrift: Weltgericht und Weltende. Mainz 1886. S. 191 ff.

